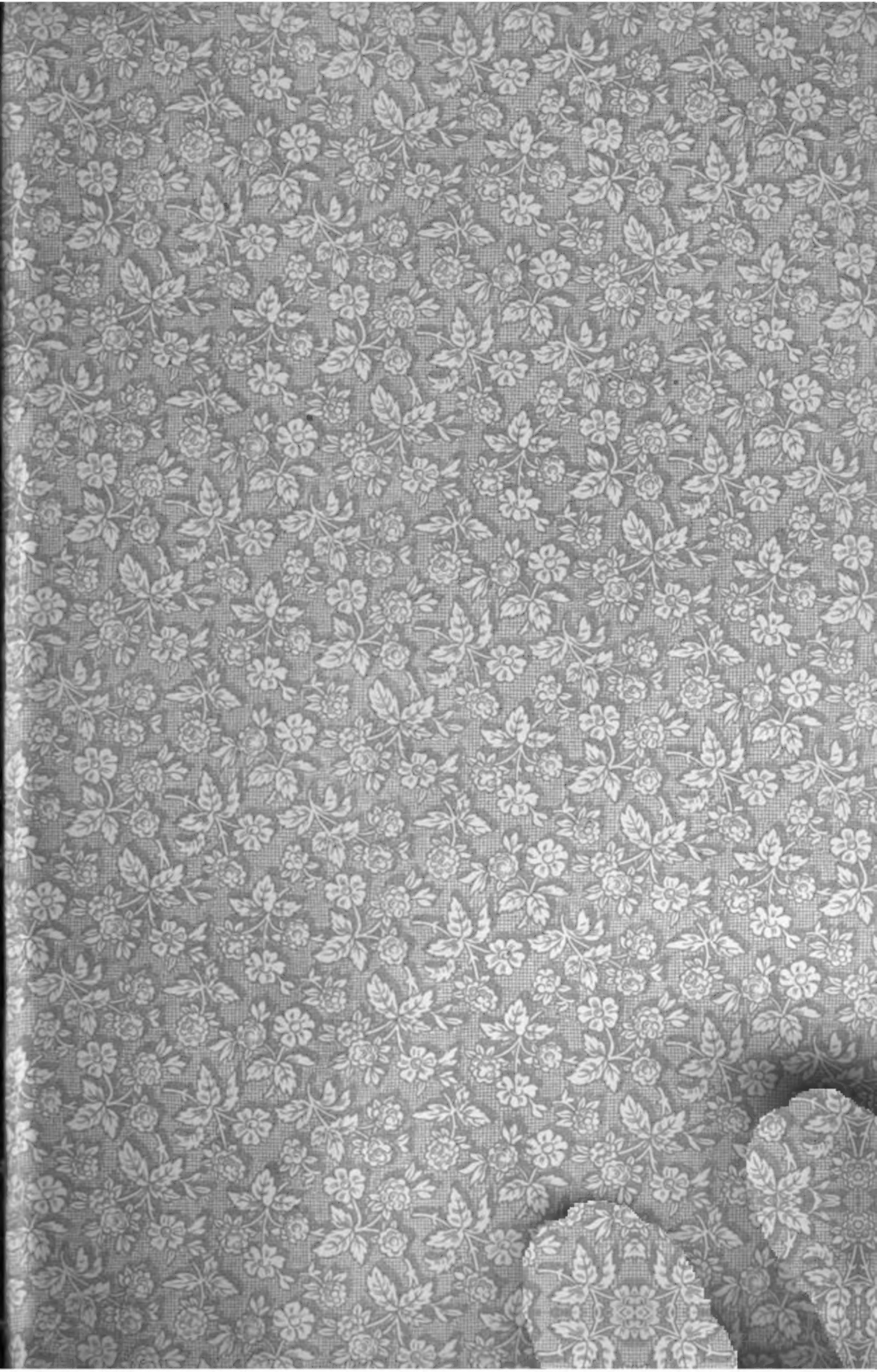
Digitized by Google

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY



193
S3e21

Digitized by Google

193
S3:21

Digitized by Google

193
S3:21

Digitized by Google

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

Zweiter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1857.

Digitized by Google

Philosophie

der

Mythologie

von

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.

LIBRARY
LELAND STANFORD JUNIOR
UNIVERSITY

Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1857.

Digitized by Google

139890

LIBRARY
ROYAL OBSERVATORY
EDINBURGH

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Digitized by Google

Vorwort des Herausgebers.

Vorliegende Darſtellung der Philoſophie der Mythologie wurde das letztemal in den Jahren 1842 und $18^{45}/_{46}$ in Berlin öffentlich vorgetragen, und hatte in dieſer Zeit auch die letzte Reviſion und in einigen Partien eine neue Ausarbeitung erhalten. Schon aber vom Jahre 1828 an war die Philoſophie der Mythologie ihrem vollſtändigen Inhalt nach Gegenſtand der Vorleſungen Schellings. Die früheſten Vorträge über die Mythologie ſelbſt (nicht bloß über die Einleitung oder den allgemeinen Theil derſelben) datiren noch weiter zurück, und die Vorarbeiten für dieſelbe reichen bis in die Zeit, wo die Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake erſchien.

Von den zwei Büchern, welche hier unter dem gemeinſamen Titel der Philoſophie der Mythologie zuſammengefaßt ſind, enthält das erſte, „der Monotheismus", die Begründung des zweiten, der wirklichen Philoſophie der Mythologie.

Anknüpfend an das Reſultat des hiſtoriſchen Theils der Einleitung löst das erſte Buch die Frage: wie iſt Polytheismus, oder — da die Einleitung den Polytheismus für das Produkt eines theogoniſchen Proceſſes erklärt hat — wie iſt ein theogoniſcher Proceß, ſowohl an ſich, als im menſchlichen Bewußtſeyn, möglich? Der Ausgangspunkt bei dieſer Unterſuchung konnte nur der

Digitized by Google

Monotheismus ſeyn, und zwar wird dieſer als ein zugeſtandener Begriff angenommen, deſſen Vorausſetzungen in derſelben (analytiſchen) Weiſe gefunden werden, wie es die hiſtoriſch-kritiſche Einleitung in Bezug auf den Begriff der Mythologie gethan hat, ſo daß auch inſofern — was das wiſſenſchaftliche Verfahren betrifft — an den genannten erſten Theil der Einleitung hier wieder angeknüpft, dagegen die Ausführung der poſitiven Philoſophie, bis zu welcher der Schluß der Einleitung fortgegangen war, für den letzten Hauptheil der Geſammtdarſtellung aufbehalten wird (vergl. S. 7 u.). Der Grund hiervon liegt offenbar einestheils in dem natürlichen Beſtreben, die frühere, auf die Mythologie unmittelbar ſich beziehende Unterſuchung bis in ihr Ende gleichmäßig fortzuführen und auch in ihren letzten Prämiſſen auseinanderzuſetzen, anderntheils darin, daß der höchſte Standpunkt für diejenige Darſtellung reſervirt bleiben ſollte, welche die Aufgabe hat, die Mythologie und die Offenbarung, beide als die in einander greifenden Theile des Einen göttlichen Weltplanes zu erklären. Aus dem gleichen Grunde behält ſich der Autor nach S. 632 dieſes Bandes auch die ausführliche Darſtellung der Myſterienlehre „als des Höchſten der bloß natürlichen Entwicklung“ für den Zuſammenhang der Philoſophie der Offenbarung vor.

Nach dem ſo eben Bemerkten hängt alſo die Philoſophie der Mythologie formell und unmittelbar nur mit dem hiſtoriſch-kritiſchen Theil der Einleitung, mit dem reinphiloſophiſchen bloß mittelbar zuſammen. Dem aufmerkſamen Leſer wird es aber nicht entgehen, daß zwiſchen den philoſophiſchen Principien, wie ſie hier der Philoſophie der Mythologie voranſtehen, und denen, auf welchen die rationale Philoſophie aufgebaut iſt, das Verhältniß einer ſtufenweiſe vom Reinrationalen oder Logiſchen zum Realen fortgehenden Entfaltung, und in dieſer Hinſicht ein innerer Bezug beider aufeinander ſtattfindet: ſo verſchieden im Uebrigen der nächſte Zweck

Digitized by Google

iſt, zu welchem die gleichen ſpeculativen Grundbegriffe beidemal angewendet ſind, indem ſie dort (in der Darſtellung der rationalen Philoſophie) dazu gedient hatten, ein in der Idee Letztes — und ſelbſt nicht mehr in die Idee Eingeſchloſſenes, d. h. das Ideal der Vernunft = Gott zu finden, hier aber vielmehr Gott das Vorausgeſetzte iſt, und es ſich nur darum handelt, deſſen „Exiſtenzformen" (ſiehe die Einleitung in die Ph. d. M. S. 189 unten) zu expliciren, und aus dieſen ebenſowohl den Inhalt des Monotheismus, wie (unter beſtimmten Vorausſetzungen) die Möglichkeit des Polytheismus abzuleiten. Iſt dieſes (im erſten Buch) gethan, ſo tritt die weitere Aufgabe ein, den theogoniſchen Proceß durch ſeine einzelnen Momente hindurch zu verfolgen, ihn an den wirklichen Mythologien als ſolchen nachzuweiſen, was der Inhalt des zweiten Buchs iſt, und womit — da „die Principien jenes Proceſſes zugleich die Principien alles Seyns und Werdens ſind" — der mythologiſche Proceß wirklich als „der nur wiederholte allgemeine oder abſolute Proceß" erwieſen, d. h. die Mythologie als „Sache der Philoſophie" oder als ein den bereits anerkannten Objekten derſelben ebenbürtiger, und alſo auch zur Philoſophie gehöriger Gegenſtand dargethan iſt, nicht anders, als dieß ſeiner Zeit von der Naturphiloſophie für die Natur vindicirt worden (vergl. die Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 216 und 217).

Was die in dieſem Bande benutzten Manuſcripte anbelangt, ſo ſtanden dem Herausgeber für das erſte Buch, den Monotheismus, außer den neueren eine Anzahl älterer Handſchriften zu Gebot. Indem ich mich zur Feſtſtellung des Textes nur an die erſteren hielt, und unter dieſen wieder ein beſtimmtes, vom Verfaſſer ſelbſt hiezu bezeichnetes Manuſcript zu Grunde legte, habe ich nicht unterlaſſen, aus den älteren in Form von Anmerkungen und mit ausdrücklicher Angabe dieſer Quelle einiges aufzunehmen, was

Digitized by Google

mir zu dieſem oder jenem Punkt der Entwicklung etwas Beſonderes hinzuzugeben ſchien. Für das zweite Buch, die Philoſophie der Mythologie ſelbſt, lag nur Ein fortlaufendes, in einzelnen Theilen aber doppelt ausgearbeitetes, neueres Hauptmanuſcript vor; außer dieſem noch ein altes, das beinahe bloß für die Citate benutzt wurde, die in demſelben niedergelegt waren.

Außer der Hauptarbeit über Philoſophie der Mythologie exiſtiren nun noch verſchiedene kleinere Aufſätze von der Hand Schellings, die in das Gebiet der Mythologie einſchlagen: einer derſelben iſt in der Einleitung S. 117, Anm. 1 bereits erwähnt, ein anderer S. 257, Anm. 1 dieſes Bandes, ein dritter behandelt eine Stelle des homeriſchen Hymnus auf Demeter. Dieſe zu veröffentlichen wird ſich in einem ſpäteren Bande Raum und Gelegenheit finden. Dagegen iſt eine im Jahrgang 1833 des Kunſtblatts (Nr. 66 und 67) erſchienene Abhandlung über ein neuentdecktes Wandgemälde in Pompeji dieſem Bande angehängt worden, weil ſie einen in die Philoſophie der Mythologie ſelbſt eingehenden Inhalt hat, ſich an die zuletzt entwickelte griechiſche Götterlehre unmittelbar anſchließt, und überdieß der dazu gehörige Umriß nicht bloß das, um deſſen Deutung es zunächſt zu thun iſt, ſondern gewiſſermaßen die ganze Theorie der Mythologie, die ſich hier wie im Kleinen abſpiegelt, veranſchaulicht.

Eßlingen, im Januar 1857.

K. F. A. Schelling.

Digitized

Inhalts-Ueberſicht.

Erſtes Buch.

Der Monotheismus.

Erſte Vorleſung. Gegenſtand und Art der folgenden Unterſuchung, S. 1. Das Verhältniß der Wiſſenſchaft zum Begriff des Monotheismus, S. 10. Die gewöhnliche Erklärung deſſelben eine tautologiſche, S. 13. Ebenſo die bisherigen Beweiſe für die Einheit Gottes unzureichend (Verhältniß des Dualismus zum Monotheismus), S. 16. Reſultat: Was als Begriff des Monotheismus galt, iſt bloß der des (leeren) Theismus.

Zweite Vorleſung. Ausgangspunkt: der Unterſchied zwiſchen der abſoluten Einzigkeit Gottes und zwiſchen der Einzigkeit Gottes als ſolchen. Entwicklung des erſteren Begriffs: Der Begriff des Seyenden ſelbſt, S. 24. Fortgang zum Begriff der Einzigkeit Gottes als ſolchen durch Analyſe des Begriffs des Seyenden ſelbſt, S. 29. Die Verhältniſſe des Seyenden ſelbſt zum Seyn: 1) = ſeyn-Könnendes (erſte Geſtalt des Seyenden), S. 34. Wiefern dieſe Beſtimmung Gottes als des ſeyn-Könnenden Princip des Pantheismus, wobei Erklärung über den Unterſchied zwiſchen dem Pantheismus ſelbſt und dem Princip des Pantheismus, S. 35. Wichtigkeit des letzteren für die Erklärung des Monotheismus, ſofern es als bloße Potenz (nicht ſeyendes, Möglichkeit) in Gott (auch = Grund und Anfang, Natur in Gott), S. 41. Uebergang zur zweiten Geſtalt (Form) des Seyenden = rein ſeyendes. Vorläufige Verſtändigung über das Eigenthümliche (das Reſtriktive) des Monotheismus, S. 44.

Dritte Vorleſung. Nähere Beſtimmung über das Verhältniß des nicht ſeyenden (als der erſten Form) zum rein ſeyenden (als der zweiten Form), S. 49. Fortgang zum dritten Moment oder der dritten Geſtalt des Seyenden = dem ſich ſelbſt beſitzenden Seynkönnen = Geiſt, S. 54. Reſultat: Gott iſt der in dieſen drei Geſtalten (Formen) ſeyn Könnende: hiemit der vollſtändige Begriff (unterſchieden vom Dogma) des Monotheismus, S. 59. Anmerkung über die

Digitized by Google

negativen und die positiven Eigenschaften und ihr Verhältniß zum bloßen Theismus (oder Pantheismus) und zum Monotheismus, S. 62.

Vierte Vorlesung. Das Verhältniß der Mehrheit zur Einheit im Begriff des Monotheismus, S. 66. Allgemeine Erörterung über die drei Denkarten: Theismus, Pantheismus, Monotheismus (Spinoza, Jacobi), S. 68. Ueber den Zusammenhang zwischen dem Monotheismus und der Trinitätslehre, S. 76.

Fünfte Vorlesung. Fortgang vom potentiellen (begrifflichen) Seyn Gottes zum actuellen (von dem in den drei Formen seyn könnenden zu dem in denselben actu seyenden Gott). Die Scheidung (Spannung) der Potenzen in Folge des göttlichen Willens, S. 80. Schilderung des daraus sich ergebenden Processes und der Stellung der Potenzen zu einander in diesem Proceß, S. 84. Verhältniß der umgekehrten Potenzen zu Gott. Das Universum, S. 89. Charakter jenes Processes als eines theogonischen im höchsten Sinn, S. 91. Erreichter Standpunkt des Monotheismus als Dogma (nicht mehr bloß als Begriff), S. 93. Wichtigkeit der Potenzen für die Erklärung des Monotheismus und Polytheismus, S. 102.

Sechste Vorlesung. Explication des theogonischen Processes als Processes der ursprünglichen Schöpfung, wobei Charakterisirung der Potenzen als Schöpfungsursachen, S. 108. Allgemeines über den Ausdruck Potenzen und ihre Bedeutung in der Erkenntnißwelt, S. 114. Das Ende der Schöpfung — weil eines theogonischen Processes — = gottsetzendes (und zwar substantiell-gottsetzendes) menschliches Bewußtseyn (Zusammentreffen mit dem Resultat der historisch-kritischen Einleitung), S. 119. Die freie Stellung der ursprünglichen Menschen zwischen den Potenzen und die Möglichkeit eines neu gesetzten, in (mythologischen) Vorstellungen verlaufenden theogonischen Processes im alterirten Bewußtseyn des Menschen, dessen Ziel der frei erkannte Monotheismus, S. 122. Die mythologischen Vorstellungen nach ihrer psychischen Seite, S. 127.

Zweites Buch.

Die Mythologie.

Siebente Vorlesung. Einleitende Bemerkungen über die Philosophie der Mythologie, S. 135. Feststellung des Ausgangspunktes der Entwicklung: die Möglichkeit der Alteration des Menschen, S. 141. Die dieser Möglichkeit in der Mythologie entsprechenden Ausdrücke: der Begriff der Nemesis, der Apate (Maja), Begriff der Versuchung, S. 143.

Achte Vorlesung. Die wirkliche Alteration des Menschen = Urzufall (Fortuna primigenia), S. 152. Die Spuren dieses Vorgangs in der spätern Mythologie. Die Gestalt der Persephone, S. 154. Der erste Stand der Persephone, verglichen mit dem Aufenthalt im Paradies, S. 158. Die Doppelheit in der Persephone nach den alten Philosophen, besonders den Pythagoreern, S. 160. Beschreibung jenes Uebergangs der Persephone in den Mysterien,

Digitized by Google

S. 161. Objektive Folge der Wiedererregung des B durch den Menſchen: Anlage zum ſucceſſiven Polytheismus, S. 164.

Neunte Vorleſung. Einleitung des Proceſſes im menſchlichen Bewußtſeyn. Erſter Moment: Widerſtand des einſeitig im Menſchen geſetzten Princips (B) gegen die Ueberwindung durch die höhere Potenz (A^2), S. 170. Produkt dieſes Moments: die aſtrale Religion oder der Zabismus in ſeiner erſten Geſtalt. Die begleitende Erſcheinung dieſer älteſten Religion, das Nomadenleben in der erſten — unzertrennten — Menſchheit, S. 181. Der Begriff der formellen Götter, S. 188.

Zehnte Vorleſung. Uebergang zum nächſten Moment, S. 189. Die Natur dieſes Momentes: das Princip (B) materialiſirt ſich, wird peripheriſch und erſcheint als das den relativ-geiſtigen Gott Setzende (Gebärende), womit der Uebergang zu weiblichen Gottheiten, S. 193. Der Uraniadienſt bei den Perſern, hinzukommend zu dem — bereits mit Elementenverehrung verknüpften — Zabismus (Herodot I, 131), S. 196. Mitra, Mylitta, Aſtarte = Urania. Etymologie dieſer Namen, S. 200. Der Wendepunkt der Mythologie in der Urania verglichen mit dem entſprechenden Moment bei der Naturbildung. Das feuchte Element Repräſentant dieſes Moments, S. 202.

Eilfte Vorleſung. Die perſiſche Religion als beim Moment der erſten Materialiſirung ſtehen bleibend. Daraus Erklärung des Verhältniſſes der Mitra zum Mithras, S. 205. Deduktion der Mithrasreligion, S. 210. Erklärung des Namens Mithras, S. 216. Verhältniß des Mithras zur Zendlehre. Der Dualismus der letzteren, und Nachweiſung der Zerdutſchlehre als Erzeugniſſes des Mithrasbegriffs, S. 218. Das Problem der Mithriaca, S. 225. Allgemeines über die Mithraslehre als Reaktion gegen den mythologiſchen Proceß (Vergleichung mit der Erſcheinung des Buddismus), S. 228.

Zwölfte Vorleſung. Der Fortſchritt zur wirklichen Vielgötterei, und zwar 1) durch den Uebergang zum entſchiedenen Cultus der weiblichen Gottheit. — Dieſer zeigt ſich a) im Mylittadienſt der Babylonier, S. 236. Erklärung des letzteren, S. 239. b) in der Vorſtellung der männlichen Gottheit mit weiblichen Attributen und umgekehrt, der Verwechslung männlicher und weiblicher Kleidung (= mimiſche Darſtellungen des Uebergangs vom Männlichen zum Weiblichen), den Hierodulen u. ſ. w., S. 249. Die männlich-weiblichen Gottheiten den Begriff der Relativität involvirend, S. 253. — 2) durch gleichzeitiges Erſcheinen der Göttin und des zweiten Gottes, wobei dieſer (= Dionyſos) noch ganz in jener, ihr einverleibt: die Religion der Arabier, S. 254. Exegeſe der Stelle des Herodot III, 8, wobei Erklärung der Namen Urotal und Alilat, S. 255.

Dreizehnte Vorleſung. Beſtimmtere Fixirung des gegenwärtigen Punkts der wiſſenſchaftlichen Entwicklung, S. 258. Deduktion der nun ſich ergebenden parallelen Erſcheinung von männlichen und weiblichen Gottheiten und der Stellung dieſer zueinander, S. 260. Die Allmählichkeit des Proceſſes bezogen auf das über denſelben waltende göttliche numen, S. 262. Vorläufige Verzeichnung

der Stufen des mythologiſchen Proceſſes nebſt den entſprechenden Momenten in der Naturbildung, S. 266. Das Leid über den Untergang des erſten Gottes, S. 273. Nähere Bezeichnung der anfänglichen Stellung des nun ſelbſtändig hervortretenden — aber noch in negirtem Zuſtand befindlichen — zweiten Gottes, S. 274. Erörterung über die Wichtigkeit der Unterſcheidung zweier Zeiten des Gottes, der Zeit ſeiner Unterordnung und Negation und der Zeit ſeiner Anerkennung als Gott. Hiebei Allgemeines über die bisherige Behandlung dieſes Punktes in der Mythologie, S. 277. Warum die erſte Wirkung des zweiten Gottes eine widerſprochene und verwirrende, S. 281. Paralleler Gang der mythologiſchen Entwicklung und der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, S. 283.

Vierzehnte Vorleſung. Moment des Kronos, die Religion der Phönikier, S. 286. Kronos = zweite Form des Uranos. Unterſcheidung zwiſchen dem relativ ſucceſſiven und dem abſolut ſucceſſiven Polytheismus, S. 287. Weitere Erörterungen über den Begriff des Kronos. Gleiche Deutungen dieſes Begriffs bei den Alten, S. 288. Erſter Schritt zur bildlichen Darſtellung. Bedeutung dieſes Schritts, S. 293. Berichtigung des Begriffs Fetiſchismus, S. 294. Der eigentliche Begriff des Götzendienſtes, S. 297. Die Zerriſſenheit des Bewußtſeyns in dieſem Moment des Proceſſes. Aeußere Zeichen dieſes Zuſtandes, S. 298. Der Begriff der Deiſidämonie, S. 299. Die Erſcheinung der Menſchen- (Knaben-) Opfer, S. 301. Abweiſung unzureichender Erklärungen derſelben, S. 305. Uebergang zur wirklichen Erklärung durch die Frage nach einem Sohn des Kronos — dem Melkarth der Phönikier, S. 306. Beweis, daß Melkarth Sohn des Kronos. Die gleiche Perſönlichkeit bei den Aethiopiern, S. 311. Der Begriff des Melkarth, S. 313. Vergleichung desſelben mit dem Knecht Gottes bei Jeſaias, S. 315. Poſitive Erklärung der Knabenopfer, S. 321.

Fünfzehnte Vorleſung. Epiſode über den griechiſchen Herakles. — Vorausgehende Erklärung über den ägyptiſchen Herakles, S. 327. Verhältniß des Heraklesmythos zur allgemeinen griechiſchen Mythologie, S. 331. Die Bedeutung der Herakleen, S. 332. Die griechiſche Heraklesfabel als Umbildung der orientaliſchen Vorſtellung an ihren einzelnen Zügen nachgewieſen, S. 335. Rückkehr in den mythologiſchen Zuſammenhang, S. 348.

Sechzehnte Vorleſung. Der Eintritt der zweiten (vollkommenen) Materialiſirung (Katabole) des realen Princips. Ankündigung derſelben durch den Orgiasmus, S. 350. Repräſentant dieſes Fortſchritts: die phrygiſche Göttermutter, Kybele. Etymologie dieſes Namens, S. 352. Paralleler Moment in der Naturbildung (Erdbildung), S. 354. Der vom Himmel gefallene Stein Bild der Kybele: hiebei über den Urſprung der Meteorſteine (und der Thermen), S. 357. Die Bedeutung der Kybele bewieſen aus der Art ihrer Erſcheinung, S. 361.

Siebzehnte Vorleſung. Moment der Coëxiſtenz der zwei Potenzen oder Götter im Bewußtſeyn: der Oſiris-Typhon der Aegypter, S. 364. Conſtruktion des Oſiris-Typhon (thieriſche Geſtalt der Götter — paralleler Moment

Digitized by Google

der Thierbildung in der Natur), S. 365. Beſtätigung dieſer Conſtruktion durch die Ausſagen des Alterthums, S. 368. Der Zerreißungsmythos, S. 372. Das in Folge der Löſung des Oſiris-Typhon'ſchen Widerſpruchs entſtehende Götterverhältniß: Oſiris — vermöge der Identification des überwundenen Typhon mit Oſiris — Herrſcher der Unterwelt (Hades = Dionyſos). Horos = dem wiedererſtandenen Oſiris = A^3. Der Begriff des Horos nach Plutarch, S. 377. Horos als Kind (= dem griechiſchen Harpokrates), S. 378.

Achtzehnte Vorleſung. Schluß der Erörterung über die einzelnen Geſtalten der ägyptiſchen Mythologie mit dem Begriff der Bubaſtis, S. 380. Das Reſultirende der ganzen ägyptiſchen Mythologie: der dreifache Oſiris (= die gelöste Spannung der Potenzen). Entſtehung des Monotheismus der ägyptiſchen Theologie, S. 384. Aus dem Charakter dieſes Monotheismus als einem geſchichtlich entſtandenen erklärt ſich a) das kalendariſche Syſtem, b) die noch immer partiell fortdauernde Verehrung Typhons. Die Typhonien, S. 386. Entwicklung des Syſtems der ägyptiſchen Theologie und ihrer Trias: Ammon = Gott in der Verborgenheit, Phtha = Gott im Moment der Expanſion, Kneph = Gott der verwirklichten Einheit, S. 391. Zuſammenhang zwiſchen der Entſtehung dieſer höheren Theologie und der Bauwerke Aegyptens. Erörterungen über die letzteren und ihr Verhältniß zu den Perioden der ägyptiſchen Geſchichte, insbeſondere über die Pyramiden, S. 399.

Neunzehnte Vorleſung. Uebereinſtimmung der bisherigen Deduktion der ägyptiſchen Mythologie und Theologie mit Herodotos und deſſen ägyptiſchen Götterordnungen. Ueber die erſte dieſer Ordnungen: die acht älteſten Götter. Beſondere Erörterung über das Verhältniß des Amun zum Pan, und des Pan-Cultus zu dem des Phtha, S. 408. Der ägyptiſche Hermes als vierte Gottheit. Begriff deſſelben. Die hermetiſchen Bücher, S. 413. Die Achtzahl vollzählig durch die entſprechenden weiblichen Gottheiten. Darunter die Athor, die Neith, S. 416. Herodots zweite Generation: die zwölf Götter, erklärt als die Götter der kroniſchen — dem ſpecifiſch ägyptiſchen Weſen vorausgehenden — Zeit, S. 417. Die dritte Götterordnung: die Götter des eigentlichen ägyptiſchen Moments, S. 419. Erklärung des ägyptiſchen Thiercultus, S. 421. Aparte Ableitung des Apisdienſtes, S. 428.

Zwanzigſte Vorleſung. Uebergang zur indiſchen Mythologie. Rechtfertigung der derſelben gegebenen Stellung, S. 431. Deduktion des indiſchen Moments in ſeinem Unterſchied vom ägyptiſchen: das Auseinandergehen der Potenzen als die eine Seite des indiſchen Weſens, S. 435 — gezeigt a) am Begriff des Brama und an deſſen Verſchwundenſeyn im Cultus, S. 441; b) am Schiwaismus, S. 444; c) am Wiſchnuismus. Widerlegung der Anſicht von Einem über den drei Dejotas ſtehenden Gott, S. 446. Nachweis der richtigen Aufeinanderfolge der drei Dejotas (Schiwa vor Wiſchnu), ſowie ihres logiſchen Zuſammenhangs durch die Lehre von den drei Qualitäten (Trigunaya), S. 448. Die Etymologie der indiſchen Trias. Beſtätigung ihrer Auffaſſung durch die Kunſtdenkmale, S. 453. — Die früheren Momente des mythologiſchen

Digitized by Google

Proceſſes in Indien durch Sekten (Saktas, Saivas) repräſentirt. Zuſammenhang mit dem Kaſtenweſen, S. 455. Die materiellen Götter Indiens und ihre Bedeutung, S. 456.

Einundzwanzigſte Vorleſung. Ableitung und Bedeutung der Incarnationsmythen. Die Incarnationen des Wiſchnu, S. 460. Entwicklung der andern Seite der indiſchen Mythologie — des Myſticismus — mit Rückſicht auf die Bedeutung des Buddismus und die Verſuche, denſelben aus den indiſchen Syſtemen zu erklären: 1) das theoſophiſche Syſtem der Vedas (wobei zuerſt Allgemeines über die Vedas, ihre Theile und ihr Alter mit beſonderer Rückſicht auf Colebrookes Anſichten. Reſultat: die Vedas kein ſpeciell-indiſches Religionsbuch), S. 465. 2) die philoſophiſchen Syſteme Indiens (die Mimanſa, (Vedanta), die Nyaja, die Sankhya), S. 475.

Zweiundzwanzigſte Vorleſung. 3) Die Lehre der Bhagwadgita. Ihre Yogalehre und deren Verhältniß zu der myſtiſchen Lehre der Vedas, S. 486. Ihre Lehre von den drei Eigenſchaften, S. 492. Poſitive Erklärung des Buddismus als einer antimythologiſchen, der Mithrasreligion entſprechenden Erſcheinung, und daher als einer nicht abſtrakten, ſondern gleich der Zendlehre einen Dualismus in ſich ſchließenden Einheitslehre, S. 499. Zwiſchen Bramanismus und Buddismus kein urſächlicher Zuſammenhang, S. 507. Urſprüngliche Verwandtſchaft des Altindiſchen und des Altperſiſchen, S. 508. Nachweis eines früheren Nebeneinanderbeſtehens des Buddismus und Bramanismus in Indien, S. 510. Gegenſeitiger Einfluß der indiſchen Mythologie und des Buddismus aufeinander. — Ob die Majalehre urſprünglich auch buddiſtiſch? Möglicher Zuſammenhang zwiſchen der Mitra triformis und der Trigunaya. — Sichtbarer Einfluß des Buddismus auf die indiſche Mythologie, S. 515. Die buddiſtiſche Proſelytenſucht. Der mongoliſche (lamaiſche) Buddismus, S. 518.

Dreiundzwanzigſte Vorleſung. Uebergang zu China. Beſtimmung der eigenthümlichen Aufgabe bei der Erklärung des chineſiſchen Weſens, S. 521. Das Urprincip der Religion hier in veränderter Bedeutung — nur nach ſeiner formellen Seite —, aber mit der gleichen Ausſchließlichkeit wirkend, S. 523. Der hiſtoriſche Beweis für die Richtigkeit der Deduktion, geführt 1) aus dem Begriff des chineſiſchen Reichs, wobei Ableitung deſſelben von dem aſtralen Moment — in Folge einer Kataſtrophe, S. 527; 2) aus der Abſolutheit und Stabilität des chineſiſchen Reichs, wie ſie ſich zeigt a) nach innen, S. 529; b) nach außen. Der Kaiſer Weltherrſcher, auch im phyſiſchen Sinne, S. 534. Deutung des Symbols des chineſiſchen Reichs (des Drachen), S. 536. Der rein weltliche — prieſterloſe — Charakter des chineſiſchen Kaiſers und Chinas, S. 538.

Vierundzwanzigſte Vorleſung. Das Abſolute (Unmythologiſche) des chineſiſchen Princips zeigt ſich 3) in der Sprache Chinas — Bemerkungen gegen Abel Remuſats Leugnung der Einſylbigkeit der chineſiſchen Sprache — S. 541. Wahrer Grund der monoſyllabiſchen Natur der chineſiſchen Sprache — Rückblick auf die Urſprache des Menſchengeſchlechts und die Sprachenverwirrung — S. 544. Widerlegung der Ableitung des Charakters der chineſiſchen Sprache aus einem

Zuſtand der Barbarei (Remuſat), S. 548. Gleiche Singularität der chineſiſchen Schrift — Parallelismus der Schriftarten und der Sprachen —, S. 550. Chinas Schrift Folge ſeiner Sprache, nicht umgekehrt (gegen Remuſat), S. 553. Das — bis in die (abſolut) vorgeſchichtliche Menſchheit zurückgehende — Alter der Chineſen, S. 555. Ueber die richtige Stellung Chinas in der Entwicklung der Mythologie, S. 557. Uebergang zu den in China vorhandenen Religionsſyſtemen: 1) die Lehre des Confucius, S. 560; 2) das Syſtem des Lao-tſee, S. 562; 3) der Buddismus, S. 564.

Fünfundzwanzigſte Vorleſung. Recapitulation. Nochmalige Charakteriſirung des Indiſchen. Die Präponderanz des Seeliſchen im Indier; dieſer entſprechend ſeine phyſiſche Beſchaffenheit und das Seelenvolle ſeiner Poeſie (Sakontala), S. 569. Weiteres über den Spiritualismus des Indiers im Vergleich zum Materialismus des Aegypters, S. 574. Uebergang zum griechiſchen Moment, S. 576. Die Trilogie der ägyptiſchen, indiſchen, griechiſchen Mythologie, S. 577. Anfangspunkt der helleniſchen Mythologie in Kronos. Deſſen Affektionen (Momente) im griechiſchen Bewußtſeyn, Aides, Poſeidon, Zeus, S. 578. Aides und Poſeidon gegenüber von Zeus im Verhältniß der Unterordnung (der Vergangenheit), S. 583. Darſtellung dieſes Verhältniſſes in der Ilias, S. 585. Freiheit und Nothwendigkeit in der Bildung der helleniſchen Mythologie, S. 586. Pelasger und Hellenen (Herodot II., 52. 53).

Sechsundzwanzigſte Vorleſung. Charakter der griechiſchen Mythologie als allgemeiner Mythologie (als Götterſyſtems). Homer und Heſiod in ihrer verſchiedenen Stellung zur griechiſchen Mythologie, S. 591. Erſter Begriff der Theogonie: das Chaos, S. 596. Der dem Chaos parallele Begriff des Janus in der altitaliſchen Mythologie (Verhältniß der letzteren zur helleniſchen Mythologie, wobei Bemerkungen über die altgermaniſche und die ſcandinaviſche Götterlehre), S. 598. Deduktion des Chaosbegriffs und Nachweis des gleichen Inhalts in der Geſtalt (dem Symbol) des Janus, S. 599. Die alten Zeugniſſe über die Bedeutung des Janus als der Ureinheit, S. 604. Der Janustempel in Rom. Quirinus = Janus (der Anfang der römiſchen Geſchichte. Niebuhr), S. 607. Das Zeugniß des Ovid, S. 610. Etymologie von Janus. Buttmanns Ableitung, S. 611.

Siebenundzwanzigſte Vorleſung. Die erſte Periode der Theogonie: 1) der Moment der für ſich ſeyenden Gäa = Moment der erſten Materialiſirung des Urprincips, Moment des noch unmythologiſchen Zabismus, S. 615. 2) der Moment der erſten Grundlegung zum Mythologiſchen: die Kinder der Gäa und des Uranos, a) die Titanen, b) die Kyklopen; deren potentieller Zuſtand, S. 618. — Die Genealogie der Kinder der Nacht als philoſophiſche Epiſode der Theogonie, S. 621. — Uebergang der Theogonie zur mythologiſchen Zeit. Die Kronoszeit = Entſtehungsmoment der griechiſchen Mythologie. Die den drei Kronosſöhnen entſprechenden weiblichen Gottheiten: Heſtia, Demeter, Hera. Heſtia, Demeter und Perſephone in ihrem gegenſeitigen Verhältniß, S. 628. Die Bedeutung des Raubs der Perſephone. Die Grenze zwiſchen dem Exoteriſchen und

Eſoteriſchen der griechiſchen Mythologie, S. 630. Zweck und Inhalt der Myſterien, S. 632. Kritik der bisherigen Vorſtellungen von Demeter und Perſephone, S. 636. Die Paulus'ſche Erklärung der Myſterien, S. 640. Wie Exoteriſches und Eſoteriſches in der griechiſchen Mythologie ſich gegenſeitig bedingen, S. 642.

Achtundzwanzigſte Vorleſung. Qualitativer Unterſchied zwiſchen dem Charakter der griechiſchen Religion und dem der früheren Religionen, S. 645. Ueber den angeblich nachhomeriſchen Urſprung der Myſterien und die Bedeutung Homers, S. 647. Die Beſchaffenheit der homeriſchen Götter, S. 650. Die erſte Scheu der griechiſchen Kunſt, Götter menſchenähnlich darzuſtellen (die Stufen der bildenden Kunſt bei den Griechen), S. 653. Erklärung dieſer Scheu, wobei Allgemeines über alte und neue Kunſt, S. 658.

Neunundzwanzigſte Vorleſung. Verhältniß der geſammten griechiſchen Götterwelt zu Zeus, S. 661. Wiefern einige Götter der griechiſchen Mythologie früher als formelle Götter erſcheinen, die ſpäter unter die materiellen zu ſtehen kommen (Ares. Hephäſtos), S. 664. Der Begriff der Athene = der wiederhergeſtellte Perſephone, darum die τριτογένεια, S. 665. Begriff des Hermes. Der eigenthümliche Charakter der beiden Gottheiten: Apollon und Artemis, S. 667. Wieweit innerhalb der griechiſchen Mythologie auch eigentliche Erfindungen zuzugeben, S. 669. Allgemeine Bemerkungen über die Philoſophie der Mythologie, S. 670. Schlußbetrachtung, S. 672.

Anhang. Ueber die Bedeutung eines der neuentdeckten Wandgemälde von Pompeji, S. 675.

Digitized by Google

Erſtes Buch.

Der Monotheismus.

Erſte Vorleſung.

Der Ausdruck „Philoſophie der Mythologie“ ſetzt die Mythologie zum voraus in eine Klaſſe von Gegenſtänden, die nicht bloß zufällig, nicht etwas bloß Gemachtes, Faktices (factitii quid) ſind, ſondern die mit einer Art von Nothwendigkeit exiſtiren. Denn, z. B. wenn ich ſage: Philoſophie der Natur, ſo ſetze ich damit eine gewiſſe Nothwendigkeit der Exiſtenz der Natur voraus. Ebenſo, wenn ich ſage: Philoſophie der Geſchichte, Philoſophie des Staats, Philoſophie der Kunſt. Obgleich es ſcheint, daß der Staat etwas von Menſchen Gemachtes ſey, die Kunſt etwas unleugbar von Menſchen Ausgeübtes iſt, ſo ſetze ich doch voraus, daß dem Staat ſowohl als der Kunſt eine von der Willkür der Menſchen unabhängige Realität zukomme, daß in beiden noch andere Mächte walten als menſchliche Willkür, oder daß dieſe wenigſtens in beiden noch einem höheren Geſetz und einem über ſie ſelbſt erhabenen Princip unterworfen ſeyen. Wir wollen, um den allgemeinſten Ausdruck zu wählen, ſagen: In jedem Gegenſtand, mit dem der Begriff der Philoſophie auf die angezeigte Weiſe in Verbindung geſetzt wird, müſſen wir eine Wahrheit vorausſetzen; er darf nichts bloß Gemachtes, Subjektives, er muß ein wahrhaft Objektives ſeyn, wie z. B. die Natur ein Objektives iſt. Sprechen wir alſo von einer Philoſophie der Mythologie, ſo müſſen wir auch der Mythologie objektive Wahrheit zuſchreiben. Aber eben dieß fühlen wir uns außer Stande zu thun, ja gerade das Gegentheil der Wahrheit ſehen wir in der Mythologie. Sie erſcheint uns zuerſt, wie man auch insgemein ſich

Digitized by Google

auszudrücken pflegt, als eine reine Fabelwelt, die wir uns entweder nur als eine reine Erdichtung oder wenigſtens nur als eine entſtellte Wahrheit denken können. An einem ſolchen Erzeugniß aber hätte die Philoſophie nichts zu thun. Das wahre Verhältniß der Philoſophie zur Mythologie konnte daher ſo lange nicht gefunden werden, als nicht durch eine fortgeſetzte Kritik, durch Entfernung und Abſonderung alles bloß Hypothetiſchen in der bisherigen Auffaſſungs- und Erklärungsweiſe das rein Thatſächliche der Mythologie ermittelt war. Solange man eine bloß ſubjektive Entſtehungsweiſe der Mythologie (wie in allen früheren Erklärungen) annahm, ſolange man es für möglich anſehen konnte, daß in der Mythologie ein — religiöſes oder philoſophiſches — nur aus ſeinen Fugen gekommenes Syſtem enthalten ſey, durfte man der Philoſophie das untergeordnete Geſchäft anweiſen, dieſes in der Mythologie angeblich begrabene und gleichſam verſchüttete Syſtem zu eruiren und aus ſeinen Bruchſtücken wieder zuſammenzuſetzen. Aber das Verhältniß der Philoſophie erweist ſich uns jetzt als ein ganz verſchiedenes. Wir haben in den früheren Vorträgen gezeigt, daß die Mythologie eine ganz andere Objektivität iſt, als irgend ein wiſſenſchaftliches oder religiöſes Syſtem. Wir haben ſie für ein in ſeiner Art ebenſo reales, nothwendiges und allgemeines Phänomen erkannt, als die Natur iſt. Der theogoniſche Proceß, in dem ſie entſteht, erfolgt nicht nach einem beſonderen Geſetz des Bewußtſeyns, ſondern nach einem allgemeinen, wir können ſagen, nach einem Weltgeſetz — er hat kosmiſche Bedeutung; ſein Inhalt iſt daher ein allgemeiner, ſeine Momente ſind wahrhaft objektive Momente, ſeine Geſtalten drücken nothwendige und in dieſem Sinne nicht bloß vorübergehende, ſondern immer bleibende Begriffe aus. Der theogoniſche Proceß iſt ſelbſt ein allgemeiner Begriff, d. h. dem auch unabhängig von dem menſchlichen Bewußtſeyn und außer demſelben Bedeutung zukommt. Reelle Fortſchritte (von bloßen meiſt durch ſie erſt veranlaßten formellen Verbeſſerungen wohl zu unterſcheiden) hat die Philoſophie nie gemacht, als in Folge einer erweiterten Erfahrung; nicht immer, daß neue Thatſachen ſich hervorgethan haben, ſondern daß man genöthigt war, in den bekannten etwas anderes zu ſehen, als

Digitized by Google

man in ihnen zu ſehen gewohnt war. Wie hat ſich, abgeſehen von ſeinem kritiſchen Verdienſt und bloß materiell genommen, die Welt der Philoſophie durch Kant erweitert; wodurch anders, als weil ſich die Thatſache der menſchlichen Freiheit, die ſelbſt einem Geiſte wie Leibniz viel weniger bedeutet hatte, ihm ſo angelegen gemacht hatte, daß er eher alles andere aufzugeben ſich bereit erklärte. Nur zu bald nach ihm wurde, wie bekannt, alles andere wirklich aufgegeben. Da indeß die verſchiedenen Seiten des menſchlichen Wiſſens ſich von ſelbſt immer wieder ins Gleichgewicht ſetzen (der beſte Beweis, daß der ſyſtematiſche Zuſammenhang derſelben nicht etwas von der Philoſophie Gemachtes, ſondern Objektives und Natürliches iſt), ſo trat die andere Seite der menſchlichen Erkenntniß nur um ſo mächtiger hervor. Solange man die Natur als ein bloß paſſives Weſen betrachtete, das nichts zu thun habe als ſich erſchaffen und in ſeinem Seyn erhalten zu laſſen, konnte man ſich mit dem unverſtandenen Begriff der Schöpfung auf der einen, und einer bloß formellen Erkenntniß der Natur auf der andern Seite begnügen. Aber ſeit im Gegenſatz mit einer einſeitig idealiſtiſchen Philoſophie erkannt worden, daß die Natur kein bloßes Nicht-Ich, nicht-Seyendes, ſondern ſelbſt auch ein Poſitives, ein Ich, ein Subjekt-Objekt ſey, mußte ſie als nothwendiges Element in die Philoſophie eintreten, wodurch allein ſchon dieſe in ihrem Innern ſo verändert wurde, daß es ihr unmöglich wurde, auf einen der früheren Standpunkte zurückzukehren.

Wie man ſich aber im Allgemeinen gegen Erweiterung einmal gefaßter Begriffe ſträube, erkannten Thatſachen kann keine noch ſo eingewurzelte Denkart in die Länge widerſtehen. Man darf als ſicher annehmen, daß was einer Zeit als Philoſophie gilt, ſtets nur das Reſultat einer gewiſſen Summe von Thatſachen, oder auf dieſe berechnet iſt; was außer dieſem beſchränkten Kreiſe liegt, wird ignorirt, im Dunkeln gehalten, oder durch mehr oder weniger ſeichte Hypotheſen bei Seite zu ſchieben geſucht. Natürlich, daß eine gerade geltende Denkart es ungern ſieht, wenn Thatſachen, die ſie beſeitigt glaubte, hervorgezogen oder auch nur in ein bedeutenderes Licht geſtellt werden, als ſie bisher ihnen zu

Digitized by Google

gönnen für gut gefunden hatte. Hat doch ſelbſt Goethe nur langſam über ſich gewonnen, zuzugeben, daß neue geognoſtiſche Wahrnehmungen andere Erklärungen nöthig machen könnten, als er bis dahin feſtgehalten hatte [1].

Die Begriffe der nach Fichte gekommenen Philoſophie richteten ſich nach dem was ſie kannte, und auch jetzt noch können ſich viele nicht vorſtellen, es ſey um eine andere Welt zu thun, als die ihnen vor 50 Jahren gezeigt worden. Aber es iſt außer dieſer noch eine nicht weniger reelle, welche zu zeigen dieſe Vorträge den Anfang gemacht haben, bei denen es freilich manchem, der eine bloß hiſtoriſche Unterſuchung erwartete, nicht anders zu Muth ſeyn dürfte, als nach Herakleitos denen, die in die Unterwelt hinabſteigen, daß ſie nämlich finden, was ſie nicht erwarten noch meinen [2].

Wenn es aber gilt, von Unnatur und formeller Aufgeblaſenheit zu Natur und geſundem, kernigem Wiſſen zurückzuführen, da darf man ſich wohl an die Art erinnern, wie Sokrates in manchen platoniſchen Geſprächen zu Werke geht, wo er, von unſcheinbaren und auf den erſten Blick ſogar fremdartigen Veranlaſſungen ausgehend, den Schüler durch Fragen, die uns als wahre Kinderfragen erſcheinen, von dem falſch-philoſophiſchen Schwulſt zu befreien, und dann aber, wenn dieſer wie ein Rauch hinweggeblaſen iſt [3], eben denſelben durch eine unerwartete Wendung unmittelbar vor die höchſten Gegenſtände zu ſtellen weiß, ſo daß ihm, was in unerreichbarer Ferne ſchien, in überraſchender Nähe und in einer Klarheit erſcheint, deren Eindruck bleibend iſt und ihn für immer gegen allen Dünkel und leeren Dunſt ſicher ſtellt. Sokratiſche Geſpräche ſind nicht mehr für unſere Zeit, aber auf ähnliche Weiſe war doch das Ausgehen von Mythologie gemeint, und es hat zur Zeit, als ich dieſe Vorträge anfing, dieſes Ausgehen von einer großen, allgemeinen und für jeden offenliegenden Erſcheinung mir auf ähnliche Weiſe gedient.

[1] Nachgelaſſene Schriften 11. Th. S. 190.

[2] *Ἀσσα οὐκ ἐλπονται οὐδὲ δοκέουσιν.* Clem. Alex. Strom. IV, 26.

[3] Anſpielung auf Ausdrücke des Plutarch in der Abhandlung de Deo Socratis.

Digitized by Google

Wenn es einem dürren Formalismus unter Begünſtigung zufälliger Umſtände gelingen konnte, die Quellen wahrer Erkenntniß auszutrocknen, die Philoſophie für eine Zeit lang mit einer Art von Stupor zu ſchlagen (stuporem philosophiae inducere), ſo durfte man hoffen, daß ſchon das Anſchließen an eine friſche, von der Philoſophie bis jetzt unberührt gebliebene Thatſache dieſer ſelbſt eine neue Bewegung mittheilen werde. Wenn enge und beengende Anſichten in der Philoſophie eine gleich enge Sprache zur Folge gehabt haben, in der keine Auseinanderſetzung möglich iſt, und die, weil ſie auf alles nur einen gewiſſen Kreis von Formeln und Redensarten anzuwenden hat, zuletzt in ein wahres Irrereden ausartet, ſo iſt ſchon viel gewonnen, wenn die Unterſuchung auf einen Boden verſetzt, auf einen Gegenſtand gerichtet wird, der neue Mittel des Begreifens fordert, und indem er die Anwendung der alten verwirrenden Formeln nicht mehr geſtattet, zu freiem und klarem Ausdruck nöthigt.

Wir werden alſo um ſo mehr uns aufgefordert fühlen, die Thatſache der Mythologie, die wir im erſten Theil dieſer Vorleſungen zu begründen geſucht haben, von dem Punkt aus, an welchem wir ſtehen geblieben ſind, weiter zu verfolgen. Ohnedieß hat uns die frühere Unterſuchung auf ein Reſultat geführt, bei dem wir nicht ſtehen bleiben können.

Die Mythologie iſt uns erkannt als Erzeugniß eines theogoniſchen Proceſſes, in den das Innere der Menſchheit mit dem erſten wirklichen Bewußtſeyn verſetzt iſt; aber dieſer Begriff des theogoniſchen Proceſſes iſt ſelbſt ein bloß durch Schlüſſe, unverwerfliche zwar — aber er iſt nicht ein von ſich ſelbſt, von ſeinen eigenen Prämiſſen aus gefundener und erkannter. Er iſt nur die Grenze, bis zu welcher wir auf dem Wege der hiſtoriſch-philoſophiſchen Unterſuchung gelangt ſind, der Punkt, an dem wir ſie vorerſt abgebrochen hatten. Denn da wir uns geſtehen mußten, daß um einen ſolchen, auf einem realen, von der Vernunft unabhängigen Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zu Gott beruhenden Proceß zu begreifen, die gegenwärtige Philoſophie keine Mittel darbiete, ſo veranlaßte uns dieß von unſerem unmittelbaren

Digitized by Google

Gegenſtande eine Zeit lang uns zu entfernen, auf die rein philoſophiſche Entwicklung überzugehen und die ganze rationale Philoſophie darzuſtellen, um zu zeigen, wie dieſe ſelbſt zuletzt mit der Forderung der poſitiven Philoſophie endigt. Wir könnten nun alſo letztere entwickeln, ſomit den Verſuch machen, unmittelbar von den Anfängen der poſitiven Philoſophie aus, erſtens zu dem Begriff eines theogoniſchen Proceſſes überhaupt, und von da zweitens zu einem ſolchen im Bewußtſeyn zu gelangen. Allein dieß iſt jetzt nicht unſere Abſicht; wir behalten uns dieſen Weg für einen anderen Vortrag vor, und treten nun vielmehr auf unſern früheren (analytiſchen) Weg zurück, indem wir das zuletzt gefundene Reſultat wieder in ſeine Vorausſetzungen verfolgen.

Die nächſte Vorausſetzung nun aber des theogoniſchen Proceſſes iſt uns bereits vorläufig und im Allgemeinen gefunden. Dieſe Vorausſetzung iſt der mit dem Weſen des Menſchen geſetzte potentielle Monotheismus. In jenem angeblich natürlichen Monotheismus des Bewußtſeyns, dieſem Monotheismus, den es an ſich hat, den es nicht los werden kann, — in dieſem mit ihm verwachſenen Monotheismus alſo muß der Grund der theogoniſchen Bewegung des Bewußtſeyns liegen. Dieß vorausgeſetzt, iſt auch leicht einzuſehen, daß der Begriff des Monotheismus überhaupt das Geſetz und gleichſam den Schlüſſel der theogoniſchen Bewegung enthalten muß. Von dorther müſſen die Faktoren, muß der ganze Inhalt des theogoniſchen Proceſſes gefunden werden.

Auf dieſen Begriff (den des Monotheismus überhaupt) hat ſich nun alſo die nächſte Unterſuchung zu richten, und zwar nicht auf die Weiſe, daß wir ihn ſelbſt von vorn, d. h. von den allgemeinſten Principien abzuleiten ſuchen, ſondern wie früher die Mythologie, werden wir jetzt dieſen Begriff als eine Thatſache behandeln, und nur fragen, was er bedeute, was ſein eigentlicher Inhalt ſey, wobei nichts voraus angenommen iſt, als eben nur dieß, daß er einen Inhalt und eine Bedeutung habe.

Den Begriff des Monotheismus auf dieſe Weiſe ſelbſt gleichſam als Thatſache zu behandeln, hat um ſo weniger Schwierigkeit, als unter

Digitized by Google

der ganzen Maſſe philoſophiſcher oder religiöſer Begriffe keiner ſich finden möchte, der in ſolcher Allgemeinheit als der überhaupt wahre zugeſtanden wäre, wenn auch über ſeinen Sinn oder eigentlichen Inhalt keineswegs eine ausgeſprochene Uebereinſtimmung vorhanden ſeyn ſollte. Er iſt 1) der gemeinſchaftliche Mittelpunkt der mythologiſchen und der geoffenbarten Religion: in dieſer iſt er ohne alle Frage der höchſte Begriff; erſtere aber iſt ohne zu Grunde liegenden Monotheismus nicht wirklicher Polytheismus; 2) ſelbſt die ſogenannte Vernunftreligion will ihn wenigſtens enthalten; denn dafür will doch jeder, der nicht geradezu ſich als Atheiſt erklärt, angeſehen ſeyn, daß er kein Polytheiſt, alſo daß er ein Monotheiſt iſt; ob er es darum wirklich und in der wahren Bedeutung ſey, iſt freilich noch eine Frage.

Mit dieſem Vorbehalt alſo, daß ſein eigentlicher Inhalt näher beſtimmt werde (und eben dieß iſt unſere Abſicht), läßt ihn jeder gelten, und es möchte keine Unterſuchung ſeyn, die ſich mit allgemeinerer Zuſtimmung anfangen ließe als eben dieſe.

Um daher eine Ueberſicht des Weges zu geben, der noch zurückzulegen iſt, ſo werden wir 1) den Sinn oder näheren Inhalt des Begriffs zu erforſchen haben, ein Geſchäft, dem wir bei keiner möglichen Anſicht uns entziehen könnten. In einer Unterſuchung, die den Polytheismus zum Gegenſtand hat, muß alles ſchwankend ſeyn, ſolang man nicht mit völliger Sicherheit weiß, was ſein Gegentheil bedeutet. In der früheren Entwicklung zwar haben wir dieſen Begriff ſchon im Gegenſatz zum bloßen Theismus, der nur überhaupt oder unbeſtimmter Weiſe Gott ſetzt, theils im Gegenſatz zu dem bloß relativen Monotheismus, der im Grunde ſchon Polytheismus iſt, beſtimmt, in jener Beziehung als den beſtimmten Begriff des wahren Gottes, in dieſer als den Begriff des abſolut oder wahrhaft Einen. Vorläufig war dieß hinreichend. Aber eben worin die wahre Einheit und demnach überhaupt die Wahrheit Gottes beſtehe, dieß iſt die Frage, die uns zu beantworten bleibt, und ſind trotz aller Bemühung in der bisherigen Entwicklung Dunkelheiten oder Unbeſtimmtheiten zurückgeblieben, die wir nicht entfernen konnten, ſo ſind es eben ſolche, die mit der Beantwortung dieſer

Digitized by Google

Frage zuſammenhängen. Bei einer Unterſuchungsweiſe wie die gegenwärtige, die vom noch Unbeſtimmten ausgehend durch aufeinanderfolgende Beſtimmungen erſt das Wahre erreicht, kann nur das endliche letzte Reſultat vollkommene Befriedigung gewähren. Der Lehrer muß hier das Vertrauen der Zuhörer in Anſpruch nehmen, daß er ſie nicht einen vergeblichen Weg führe. Geſetzt ſodann — und wir haben alle Urſache dieß anzunehmen — es fänden ſich in dem verſtandenen Begriff (des Monotheismus) die Elemente, die uns in den Stand ſetzen, einen theogoniſchen Proceß überhaupt zu begreifen, ſo werden uns auch die Mittel gegeben ſeyn, einen theogoniſchen Proceß des Bewußtſeyns als einen möglichen, und unter einer gewiſſen Vorausſetzung nothwendigen einzuſehen, und dann erſt, wenn die Möglichkeit eines theogoniſchen Proceſſes im Bewußtſeyn gegeben iſt, werden wir 3) daran denken dürfen, die Wirklichkeit einer ſolchen (theogoniſchen) Bewegung des Bewußtſeyns an der Mythologie ſelbſt nachzuweiſen. Das Letzte wird erſt die unmittelbare Erklärung, es wird die Philoſophie der Mythologie ſelbſt ſeyn.

* * *

Wir nehmen alſo jetzt den Begriff des Monotheismus als einen vorhandenen an, und die Frage iſt bloß, was er enthält. Es handelt ſich nicht darum, einen noch überall nicht vorhandenen Begriff zu gewinnen oder zu erzeugen, ſondern nur ſich bewußt zu werden, was in einem ſchon vorhandenen und allgemein zugegebenen Begriff gedacht werde und was in ihm nicht gedacht werde. Man könnte zwar dieſer Erörterung des Begriffs Monotheismus gleich mit der Frage entgegentreten, was denn wohl an dieſem einfachen und jedem Kinde, das einen chriſtlichen Religionsunterricht genoſſen hat, bekannten Begriff viel zu erörtern ſeyn werde, und hierauf will ich auch zuerſt antworten. — Jede Erörterung eines Begriffs ſetzt einen Zweifel über den wiſſenſchaftlichen Sinn oder Inhalt des Begriffs voraus. Wie könnte aber der Inhalt eines Begriffs zweifelhaft ſeyn, in dem wir insgeſammt geboren und erzogen ſind, und den wir als die letzte Grundlage unſrer ganzen geiſtigen und ſittlichen Bildung erkennen müſſen?

Digitized by Google

Wenn irgend ein anderer, müßte doch (ſo ſcheint es) dieſer Begriff außer Zweifel geſtellt ſeyn, der noch überdieß nicht der bloßen Schule, ſondern der Menſchheit angehört, und nicht bloß ein wiſſenſchaftlicher, ſondern ein weltgeſchichtlicher Begriff iſt. — Zunächſt nun will ich nicht leugnen, daß nach der gewöhnlichen Erklärung der Begriff des Monotheismus freilich ein gewiſſermaßen von ſelbſt ſich verſtehender, inſofern auch vollkommen klarer iſt. Aber eben dieſes ſich von ſelbſt Verſtehende des Begriffs bildet hier die Schwierigkeit. Man ſollte doch glauben, ein Begriff, deſſen Feſtſtellung in der Menſchheit ſo lange Kämpfe erforderte, der erſt ſeit etwa anderthalb tauſend Jahren zum herrſchenden geworden iſt, und auch jetzt, zwar die beſſere und geſittetere, aber doch immer nur noch die kleinere Hälfte des Menſchengeſchlechts beherrſcht — ein ſolcher Begriff müſſe ein Begriff von beſonderem Inhalt, nicht ein unmittelbar und von ſelbſt ſich verſtehender ſeyn. Je wichtiger und durch ſeinen weltgeſchichtlichen Erfolg bedeutender dieſer Begriff geworden iſt, deſto mehr alſo muß es erlaubt ſeyn zu zweifeln, ob der angebliche Inhalt deſſelben auch der wahre und wirkliche ſey. Man könnte dagegen zwar einwenden: Wenn dieſer Begriff ſeinem wahren Inhalt nach nicht verſtanden iſt, wie konnte er dieſe Herrſchaft über den einſichtsvolleren, durch Wiſſenſchaft gebildeten Theil der Menſchheit erlangen? Allein auch ſonſt ſind die Sachen in der Menſchheit eher, als die wiſſenſchaftlichen Begriffe derſelben, wie das Königthum ſeit undenklichen Zeiten in der Welt iſt, und dennoch, wenn man heute Umfrage halten wollte über deſſen eigentlichen Grund und wahre Bedeutung, würde man die verſchiedenſten Antworten erhalten. — Wie auch jener erſte große Uebergang von der Vielgötterei zur Anerkennung des einigen Gottes vermittelt worden, durch Wiſſenſchaft, oder vielleicht überhaupt auf eine der vormaligen Menſchheit begreifliche Weiſe, iſt er nicht bewirkt worden; es könnte alſo leicht ſeyn, daß die ſpäter hinzutretende Reflexion über die eigentliche Urſache, d. h. über den wahren Inhalt des Begriffs, durch den dieſe große Veränderung hervorgebracht worden, ſich getäuſcht hätte. Iſt nun aber ein erwünſchter und jedem erfreulicher Zuſtand begründet, ſo fragt man nicht mehr nach ſeinem Urſprung, man richtet

Digitized by Google

ſich darauf ein, ihn zu genießen und zu benutzen, ohne ſeiner Grundlage weiter nachzuforſchen, ja man wagt lange Zeit nicht, dieſe mit freiem Blick zu betrachten, zum Theil aus Furcht, das ganze Gebäude der angenommenen Lehren und Begriffe zu erſchüttern. Das allgemeine Anerkanntſeyn eines Begriffs leiſtet überhaupt keine ſichere Bürgſchaft für deſſen wiſſenſchaftliche Ergründung, und man könnte vielmehr ohne Paradoxie behaupten, die wiſſenſchaftliche Ergründung eines Begriffs ſtehe meiſt im umgekehrten Verhältniß mit der Allgemeinheit ſeines Gebrauchs. In der Regel ſind es gerade diejenigen Begriffe, deren jeder ſich berühmt und die gleichſam in beſtändiger Anwendung ſind, die am Blindeſten gebraucht werden; jeder verläßt ſich auf den andern und denkt, ein ſolcher allgemein gebrauchter Begriff müßte doch wohl außer allen Zweifel geſtellt ſeyn.

Man könnte ſich noch ſpeciell darüber wundern, daß heutzutage, wo manche Theologen in der Philoſophie ſo frucht- und erfolglos gleichſam nicht hoch genug ſich verſteigen können, es nicht einmal Einem dieſer Herren, z. B. einem Daub, eingefallen iſt, nur vorerſt dieſen erſten und, wie es ſcheint, einfachſten Begriff ins Reine zu bringen, ehe ſie ſich ſo bis in die Unverſtändlichkeit verlieren. Wer weiß aber nicht, daß es ein allgemeiner Fehler des Menſchen iſt, im Weiten und Ungemeſſenen zu ſuchen, was er ganz in der Nähe haben könnte, und ans Complicirteſte ſich zu wagen, eh' er die einfachſten Begriffe hat.

Was die Lehren der rationalen Theologen insbeſondere betrifft, von denen man doch am eheſten erwarten ſollte, daß ſie über dieſen Begriff völlig im Klaren wären, ſo muß ich aufrichtig geſtehen, daß ich in älteren und neueren Lehrbüchern mich vergebens nach einem befriedigenden Aufſchluß über dieſen erſten aller Begriffe umgeſehen habe. Von den philoſophiſchen Lehrbüchern habe ich bemerkt, daß ſie meiſt ſachte an dem Begriff von der Einheit Gottes vorbeizuſchleichen ſuchen, wahrſcheinlich als an einem ſich von ſelbſt verſtehenden, der zu klar ſey, als daß man nöthig hätte, bei ihm ſich zu verweilen. Was aber die poſitiven Theologen betrifft, und zwar nicht bloß neuere, ſondern ſelbſt ältere, ſo wird kein Unbefangener umhin können, auch bei ihnen in der

Digitized by Google

Behandlung dieſes Begriffs eine auffallende Unſicherheit, ein Schwanken ſelbſt in dem Ausdrucke (z. B. die deutſchredenden wiſſen nicht, ſollen ſie ſagen Einheit oder Einzigkeit Gottes) und eine gewiſſe verdächtige Eile wahrzunehmen, mit der ſie über dieſen erſten aller Begriffe hinwegzukommen ſuchen, gleich als vertrüge er kein feſtes Auftreten oder als brächte tieferes Eindringen Gefahr [1].

Die Urſache dieſer Verlegenheit iſt auch eben nicht ſchwer zu entdecken; denn die Formel, in welcher ſie den Begriff und die Lehre von der Einheit Gottes ausdrücken, iſt die bekannte: daß außer Gott kein anderer Gott iſt. (Indem ich bei meiner Kritik des Begriffs von dieſer Formel ausgehen werde, ſo fordere ich Sie alle auf, ſich zu beſinnen, ob Ihnen eine andere Erklärung des Begriffs Monotheismus irgendwo jemals vorgekommen iſt).

Betrachten wir nämlich dieſe Erklärung, ſo leuchtet von ſelbſt ein, wie jener Satz: daß außer Gott kein anderer Gott iſt, eigentlich eine rein überflüſſige Verſicherung enthält. Denn ich könnte wohl verſucht ſeyn, außer einem Gott, den ich angenommen, noch einen oder mehrere andere zu denken. Nachdem ich aber einmal nicht einen Gott, ſondern Gott ſchlechthin geſetzt habe, iſt ſchlechterdings nicht einzuſehen, welche

[1] Als Beweis jener Unſicherheit kann ſchon die verſchiedene Stellung angeſehen werden, die man dieſem Begriff im Ganzen der chriſtlichen Dogmatik gegeben hat. Man ſollte gewiß erwarten, daß dieſer Begriff, der gleichſam zwei Welten oder zwei Seiten der Geſchichte, die heidniſche und die chriſtliche, voneinander ſcheidet, auch gleich zuerſt, vor allen anderen und als allen zu Grund liegender und darum abſolut ſelbſtändiger aufgeſtellt werde. In älteren Lehrbüchern findet man auch wohl noch vor der Abhandlung der einzelnen ſogenannten Attribute ein beſonderes Kapitel über die Einheit des göttlichen Weſens, noch z. B. bei Johann Gerhard (ſ. deſſen Loc. Theoll. Vol. III, c. VI), unſtreitig im Gefühl, daß alles, was in der Folge geſagt werden möchte, doch richtiger Weiſe nur von dem einzigen Gott zu ſagen ſeyn würde. Ganz anders aber in den ſpäteren. Hier hat die Einheit oder Einzigkeit ſchon gleichſam aufgehört, Gegenſtand einer beſonderen Lehre zu ſeyn; ſie erſcheint nicht mehr als ſolche hervorgehoben, ſondern in der allgemeinen Lehre von den göttlichen Eigenſchaften, gleichſam verſteckt neben und unter anderen, die als gewiſſermaßen voraus (von ſelbſt) ſich verſtehende angeſehen werden, wie die Ewigkeit, das von-ſelbſt-Seyn, die Unendlichkeit u. ſ. w.

Digitized by Google

Veranlaſſung ich haben könnte, ja wie es nur möglich wäre, Gott noch einmal oder mehrmals zu ſetzen; es wäre eine reine Ungereimtheit. Wenn es aber nicht ein möglicher Irrthum, ſondern eine reine Ungereimtheit iſt, außer Gott, den ich einmal als Gott geſetzt habe, noch einen Gott oder mehrere zu ſetzen, ſo iſt die entgegengeſetzte Verſicherung als ausdrückliche Verſicherung, als Behauptung vorgetragen, ſelbſt auch eine Ungereimtheit. Hieraus möchte ſich alſo wohl hinlänglich die Art von Blödigkeit erklären, welche Theologen anwandelt, wenn ſie von dem Begriff des einzigen Gottes oder von dem Monotheismus Rechenſchaft geben ſollen. Denn wie ſoll man beweiſen, was niemand einfallen kann zu leugnen, oder widerlegen, was ebenſowenig jemand einfallen kann zu behaupten? Wenn ich außer Gott einen anderen Gott auch nur denken könnte, ſo hätte ich jenen ſchon nicht als Gott, ſondern gleich nur als einen Gott geſetzt. Umgekehrt alſo, wenn ich leugne, daß außer Gott ein anderer ſey, ſo habe ich ihn damit wieder nur als Gott, nicht aber als den einzigen Gott geſetzt, ein Ausdruck, der hier völlig pleonaſtiſch wäre. Es begegnet hier der Theologie gewiſſermaßen das Gegentheil von dem, was bei anderen Dogmen, die ihr wegen zu großer Dunkelheit zu ſchaffen machen; denn hier iſt es vielmehr die zu große Klarheit, was ihr Ungelegenheit verurſacht; man ſchämt ſich gleichſam, als beſondere Lehre, ja als Dogma einen Satz auszuſprechen, der ſich ſo ganz von ſelbſt verſteht.

Wenn die ehemaligen Wolffianer ſich nicht wenig damit wußten, aus ihrem ſogenannten Principium indiscernibilium beweiſen zu können, daß auch Gott außer Gott, oder Gott noch einmal geſetzt, doch nur Ein Gott (nicht wirklich ein zweites Weſen, ſondern nur daſſelbe Weſen nochmals) gedacht ſeyn würde[1]: ſo hätten ſie billig erſt zeigen ſollen, wie jemand das anſtellen könne, außer Gott noch einmal Gott zu denken. Uebrigens dient eben dieſe Anwendung des Grundſatzes des nicht zu Unterſcheidenden zum Beweis, daß man die Lehre von der Einheit Gottes wirklich nicht anders, ſondern ebenſo verſtanden. In dieſem Sinn, daß A Gott (wirklich Gott, nicht einen Gott) bedeutete und

[1] S. Tanzens Usus philos. Leibniz. in Theologia p. 275.

dann doch A + A + A ... geſetzt würde, hat es niemals Polytheismus geben können; alſo kann auch das Gegentheil, in demſelben Sinne gedacht, nicht Monotheismus ſeyn. Denn entweder denke ich überhaupt nicht Gott, ſo iſt dieß Atheismus, oder ich denke Gott, ſo habe ich ihn ſchon als den ſchlechthin einzigen gedacht. Für Polytheismus iſt hier nirgends Raum. In dieſem Sinne hatte Hermann ganz Recht, wenn er den Polytheismus als eine Unmöglichkeit anſah, und wenn er demgemäß alles aufbot, dem geſchichtlich vorhandenen wenigſtens in ſeinem Urſprung einen andern und uneigentlichen Sinn zu ſuchen. Iſt aber der Polytheismus eine Unmöglichkeit, ſo iſt Monotheismus als beſonderer Begriff nicht weniger eine Unmöglichkeit. Beide Begriffe ſtehen und fallen miteinander.

Ich erinnere Sie daran, daß noch weiter vermöge einer alten, aber eben darum gedankenlos gewordenen Nothwendigkeit, wenn von dem einzigen Gott die Rede iſt, das Epitheton wahr hinzugefügt zu werden pflegt, indem man ſagt: der einzigwahre Gott, und man ſollte daraus ſchließen, der wahre Gott und der einzige Gott ſeyen ſelbſt gleichbedeutende Begriffe, die Wahrheit Gottes beſtehe eben in ſeiner Einzigkeit, und umgekehrt, ſeine Einzigkeit ſey zugleich ſeine Wahrheit. Demgemäß beſtimmt würde jener Satz ſo lauten: Außer dem einzig wahren Gott iſt kein anderer. Aber wer iſt denn nun der Gott, *von* welchem in dieſem Satz geredet wird, alſo das Subjekt des Satzes? Antwort: das Subjekt des Satzes iſt ſelbſt ſchon der einzige Gott. Die Ausſage ſetzt ſelbſt ſchon den einzigen Gott voraus; denn ſie ſagt nur von dem *einzigen* Gott, daß kein anderer außer ihm ſey. Wer iſt denn nun aber dieſer einzige Gott, von dem ſie ſagt, daß kein anderer außer ihm ſey? Etwa wieder derjenige, außer dem kein anderer iſt? Unmöglich! Da lautete der Satz ſo: der Gott, außer dem kein anderer iſt, iſt der, außer dem kein anderer iſt, und die letzte Tautologie wäre ärger als die erſte. Die Einzigkeit, welche im Subjekt des Satzes ſchon geſetzt iſt, muß alſo eine andere Einzigkeit ſeyn, als die in der eigentlichen Ausſage behauptet wird. Nun iſt die letzte als Einzigkeit nach *außen* gemeint, wie daraus erhellt, daß nur

Digitized by Google

von dem geſprochen wird, das außer Gott nicht iſt. Alſo kann die erſte, die ſchon im Subjekt des Satzes ausgeſprochen, nicht auch die Einzigkeit nach außen, ſie kann nur die innere Einzigkeit ſeyn, die Einzigkeit Gottes bezogen auf ſich ſelbſt, d. h. die Einzigkeit Gottes als ſolchen, und nur in dieſer kann vorausſichtlich der eigentliche Begriff des Monotheismus enthalten ſeyn.

Man hat Beweiſe für jenen Satz aufgeſtellt; denn Beweiſe bedarf es, damit der Schein einer beſonderen Lehre entſteht. Eine der gewöhnlichſten Argumentationen für die Einheit oder Einzigkeit Gottes — denn, wie geſagt, ſelbſt über dieſe Ausdrücke iſt man nicht ganz einig — beruht auf dem Begriff der höchſten Urſache. Nun iſt zwar nicht zu leugnen, daß eine höchſte Urſache, inwiefern ſie dieß iſt und als ſolche, immer nur Eine ſeyn kann; aber dieſe Einzigkeit wäre doch nicht jene ganz unbedingte, die man mit dem Begriff Gott verbindet; eine ſolche Einzigkeit würde ſich noch immer auch mit einem bloßen Primat oder Principat vertragen, den man Gott in der Hervorbringung der Dinge zuſchriebe, ſie würde aber nicht verhindern, ihm eine zweite Urſache an die Seite zu ſetzen, die ſogar an ſich, d. h. abgeſehen von der Wirkung, ganz eben das ſeyn könnte was Er iſt, ſo, daß derjenige, den wir nun Gott nennen, nicht durch ſein Weſen, ſondern bloß durch die abſolute Superiorität ſeiner Wirkung — bei Hervorbringung der Welt ein ausſchließliches Recht auf den Namen Gott behauptete. Man könnte ſich das Verhältniß etwa ſo vorſtellen, daß man annähme, jener Gott, welcher die höchſte und als ſolche einzige Urſache iſt, ſey dem andern in der erſten Anlage zu einer Schöpfung nur zuvorgekommen, dieſem aber, der nun keinen Raum für eine eigne Schöpfung habe finden können — indem alle Möglichkeiten einer ſolchen ſchon durch die erſte erfüllt geweſen — dieſem ſey, ohne daß er eben als von Natur böſe zu denken wäre, aber wenn er nicht zu einer völligen und immerwährenden Unthätigkeit ſich ſelbſt beſtimmen wollte, ſo ſey ihm nichts weiter übrig geblieben, als einen Einfluß auf die Schöpfung des andern zu gewinnen, wodurch dieſem dann ſeine Schöpfung natürlich verkümmert worden; der erſte Urheber

Digitized by Google

habe dem Verderben zwar mit aller Kraft zu ſteuern geſucht, aber die Wirkung einer ihm *weſentlich* oder an ſich gleichmächtigen Urſache doch nicht völlig aufzuheben vermocht; auf dieſe Weiſe ſey dann dieſe gemiſchte Welt entſtanden, in der ein ſteter Wechſel von Entſtehen und Vergehen wahrgenommen werde, in der eines immer gegen das andere geſetzt, nichts in ſeiner völligen Lauterkeit, und gleichſam ohne einen verborgenen Feind ſey, der es in ſeinem Daſeyn untergrabe; an dieſer gemiſchten Welt habe alſo auf ſolche Art der andere doch auch ſeinen, zwar beſtrittenen und untergeordneten, aber denn doch auch ſeinen *Theil* gehabt. So ungefähr könnte man alſo der *höchſten* Urſache, ohne dieſen Begriff aufzuheben, ſogar einen andern, einen Gegengott an die Seite ſtellen. Wollte man ihr aber auch nicht einen andern *Gott* an die Seite ſetzen, ſo würde der bloße Begriff der höchſten Urſache wenigſtens eine geringere Miturſache nicht ausſchließen, etwa eine urſprünglich aller Ordnung und aller Regel widerſtrebende Natur, über welche dann erſt gleich dem Anaxagoreiſchen *νοῦς* die an ſich verſtändige, als eine ſtärkere, gekommen wäre [1], und ſie Ordnung und Verſtand gelehrt, die widerſtrebende und unwillige der Regel und Form unterworfen hätte. Keine dieſer beiden Anſichten läßt ſich aus dem bloßen Begriff der höchſten Urſache widerlegen; noch weniger aber ließe ſich, wenn man unter der *höchſten* Urſache eine jede Mitwirkung abſolut ausſchließende verſtehen wollte, — noch weniger ließe ſich eine höchſte Urſache in *dieſem* Sinn aus dem Anblick der Welt ſelbſt beweiſen, die uns vielmehr durchgängig offenbar zwei in ihrer Wirkung voneinander unabhängige Principien zeigt, deren eines aller Form und Geſtalt zu widerſtreben ſcheint, das andere ſtets wieder alles in die Schranke und das Maß zurückführt; aber ob das eine dieſer Principien, und zwar das nach unſrer Anſicht minder gute von dem beſſeren (was auf jeden Fall ſchwer begreiflich zu machen wäre), oder ob beide gemeinſchaftlich von einem höheren abſtammen, oder ob ſie von jeher in gegenſeitiger Unabhängigkeit coexiſtirt haben, darüber kann wenigſtens die Welt kein

[1] *Εἶτα νοῦς ἐπελθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν*, wird als anaxagoreiſch angeführt.

Digitized by Google

Zeugniß ablegen. Geſetzt aber endlich, es ließe ſich aus dem Anblick der Welt, aus welcher doch allein auf die Urſache zu ſchließen wäre, geſetzt, es ließe ſich aus dieſer ein völlig überzeugender Schluß ziehen auf die absolute, ſchlechterdings keine Mitwirkung zulaſſende Einheit der erſten Urſache, ſo wäre auch dann dieſe höchſte Urſache, oder Gott, doch nur, wie man zu ſagen pflegt, der That nach, ipso actu, einzig, nicht aber der Natur nach. Die Theologen nennen aber die Einzigkeit Gottes eine Einzigkeit der Natur oder dem Weſen nach, ſo daß eigentlich nicht bloß kein anderer Gott außer ihm iſt, wie ſie gewöhnlich ſich ausdrücken, ſondern keiner ſeyn kann, daß es Gott durch ſeine Natur unmöglich iſt, etwas außer ſich zu haben, ſowohl das ihm gleich, als das ihm ungleich wäre [1].

Es ſcheint, man hat bis jetzt bei der Entwicklung des Begriffs Monotheismus immer nur an den eigentlichen Polytheismus gedacht. Allein das eben angeführte Syſtem läßt ſich nicht als direkter Gegenſatz des Monotheismus anſehen, denn es iſt in der That nicht Polytheismus. Man kann nicht ſagen, dieſe Lehre ſey unmittelbar der Lehre von dem einzigen Gott entgegen; denn auch ihr iſt der von ihr gut genannte Gott doch in der That der einzige wahre Gott, der andere aber der Nicht-Gott, der falſche, der unrechte Gott. Und dennoch betrachten wir dieſe Lehre als ein falſches, der wahren Religion entgegengeſetztes Syſtem. Denn der wahre Gott des dualiſtiſchen Syſtems iſt eigentlich nur zufällig der wahre, wie er auch nur zufällig der gute heißt. Denn der andere, der im Syſtem der zwei Principien als Princip oder Urſache des Böſen betrachtet wird, hat angenommenermaßen mit dem erſten völlig gleiche Macht, und alſo auch völlig gleichen Fug und gleiches Recht, zu ſeyn, d. h. ſich zu äußern und zu wirken, ſich mit einem Seyn zu

[1] Deus autem est unicus non modo actu ipso, ut tamen plures Dii essent possibiles, sed quia contrarium ne fieri quidem potest. Unde patet (ut hoc obiter moneam) hanc unitatem non debere probari ex sufficientia unius Dei; ostenderet haec ratio, non opus esse, ut actu ipso plus quam unus existat Deus, non vero plurium possibilitatem refellit, utpote quae, si cetera essent paria, tamen locum habere posset. Weissmann, Instit. Theol. p. 198.

Digitized by Google

umgeben, ſich ein Seyn, ein Reich zu erſchaffen; alſo hat er mit dem erſten auch ganz daſſelbe Recht, das was ihm entgegenſteht und wovon er ſich in ſeinem Seyn gehemmt, gehindert, oder angegriffen und beſtritten fühlt, böſe zu nennen — ihm iſt das Böſe, was für uns, die wir in der Schöpfung des andern Gottes leben, das Gute iſt, und umgekehrt, ihm iſt das das Gute, was für uns das Böſe: es kommt alles nur auf den Standpunkt an; es iſt daher unbegreiflich, wie ein neuerer Schriftſteller (Friedrich Schlegel) von ſeinem Eifer gegen das Syſtem des Pantheismus ſich ſo weit fortreißen ließ, das Syſtem des Dualismus vorzüglich darum zu preiſen und als das beſſere darzuſtellen, weil es den ewigen Unterſchied von Gut und Bös als einen abſoluten feſtſtelle. Davon haben wir ſo eben das Gegentheil geſehen, wie nämlich vielmehr gerade der Dualismus dieſen Gegenſatz in einen bloß relativen verwandelt, der jederzeit nur von einem partiellen — alſo parteiiſchen Standpunkt gemacht wird. Wenn demnach der Dualismus, der in einer vollſtändigen Aufzählung der möglichen religiöſen Syſteme nicht übergangen werden darf — es iſt eine bekannte Sache, daß in einem Ganzen zuſammengehöriger und auf denſelben Gegenſtand ſich beziehender Begriffe kein einzelner ohne die anderen vollſtändig zu beſtimmen iſt — es kann bei dieſer Berückſichtigung oder Erwähnung des Dualismus übrigens ganz dahin geſtellt bleiben, ob das Syſtem, in dem Sinn, in welchem es hier genommen worden, hiſtoriſch jemals exiſtirt hat, namentlich kann ganz dahingeſtellt bleiben, ob der parſiſche Dualismus in ſeinem Urſprung wirklich als Dualismus gemeint war; es iſt genug, daß der Dualismus als ein von Polytheismus und Monotheismus gleich unterſchiedenes Syſtem unter den möglichen religiöſen Syſtemen eine beſondere Stelle einnimmt — wenn alſo dieſes Syſtem einerſeits ein unſtreitig falſches und verwerfliches iſt, andrerſeits aber doch nicht unmittelbar oder direkt dem Monotheismus entgegengeſetzt iſt, ſo muß es in Widerſpruch ſtehen mit einem andern Begriff, jedoch mit einem ſolchen, der zum wahren Syſtem, alſo zum Monotheismus erforderlich, der alſo vom Monotheismus ſelbſt ſchon vorausgeſetzt wird. Denn der wahre Begriff iſt überall der letzte, der finale und vollſtändige,

Digitized by Google

der, zu welchem fortgegangen wird, für den es aber eben darum einen Ausgangspunkt gibt. Dieſer Ausgangspunkt für den Monotheismus kann nun nichts anderes ſeyn als der bloße Theismus, und wir werden daher das Verhältniß ganz richtig beſtimmen, wenn wir ſagen: der Polytheismus ſtehe dem Monotheismus, der Dualismus eben ſchon dem Theismus entgegen. Was nun aber unter dem bloßen Theismus in der Unterſcheidung von Monotheismus zu verſtehen ſey, dieß wird ſich durch die weitere Reflexion erklären, zu der wir jetzt fortgehen.

Die Formel, in welcher der Monotheismus gewöhnlich ausgeſprochen wird, iſt eine leere, tautologiſche. Dieß war unſer erſter Punkt. Sie iſt aber 2) auch rein illuſoriſch. Denn auf dem Standpunkt, wo die Theologen von der Einheit Gottes reden, muß, wenn man hört, daß außer ihm kein anderer Gott ſey, ganz natürlich die Frage entſtehen, ob denn etwas anderes außer ihm ſey. Dieſe Frage können die Theologen aber nur verneinen. Denn ſie ſelbſt rechnen die Einheit oder Einzigkeit unter diejenigen Eigenſchaften, die Gott vor allem Thun, vor allem Actus, merâ naturâ zukommen. Auf dieſem Standpunkt müſſen ſie alſo ſelbſt ſagen, daß nichts außer Gott ſey, weil ſie alles außergöttliche Seyn ſelbſt nur von der freien Cauſalität Gottes herleiten (wie denn alles, was vor allem Actus außer Gott wäre, als ein unabhängig von ihm Vorhandenes, ihm gleich urſprünglich und inſofern überhaupt äquipollent ſeyn müßte, ſo daß — auch aus dieſem Grunde — der Satz: „es iſt kein anderer Gott außer Gott", auf dem gegenwärtigen Standpunkt nur ſo viel heißen würde: es iſt nichts außer ihm). Wenn nun aber außer Gott nicht bloß kein anderer Gott, ſondern nichts iſt, ſo iſt ja ſoweit Gott nicht der einzige Gott, ſondern der ſchlechthin Einzige (nur ὁ μόνος, nicht aber ὁ μόνος θεός). Iſt nicht die Exiſtenz eines anderen Gottes, ſondern jede Exiſtenz hier zu leugnen, ſo handelt es ſich auch nicht um die Einzigkeit Gottes als ſolchen, ſondern nur um die abſolute Einzigkeit Gottes[1]. — Um aber den Schein hervorzubringen, als wäre das, was nur die abſolute

[1] Darauf (daß nämlich außer Gott nichts iſt) führen auch die Beweiſe, welche die Theologen für die Einzigkeit aus der Natur Gottes führen, z. B. der von

Einzigkeit iſt, die Einzigkeit Gottes als ſolchen, ſchalten ſie jenes „kein anderer Gott“ ein, und dadurch verwickeln ſie ſich in jene Tautologie oder rein überflüſſige Verſicherung.

Die Theologen (unter denen ich nicht gerade immer die gewöhnlich ſo genannten, ſondern auch die Philoſophen verſtehe, inwiefern ſie mit ſpekulativer Theologie ſich beſchäftigen), dieſe wiſſen alſo im Grunde von keiner anderen Einzigkeit, als die ich ſchon ausſpreche, indem ich ſage: Gott (nicht: ein Gott). Fragt man aber nach dem Sinn dieſer abſoluten Einzigkeit, oder fragt man, warum Gott nicht ein Gott, ſondern Gott iſt, ſo kann ich darauf nicht wieder antworten: weil kein anderer außer ihm iſt, denn damit würde ich nur in einem Cirkel mich herum drehen; daß er alſo Gott iſt, kann nicht darauf beruhen, daß kein anderer, ſondern nur darauf, daß nichts außer ihm iſt (was freilich vorerſt auch noch nicht erklärt, was er ſelbſt iſt). Hinwiederum dadurch, daß nichts außer ihm iſt, komme ich immer wieder nur auf den Begriff Gott oder des ſchlechthin Einzigen, nicht aber auf den Begriff des einzigen Gottes. Es wäre daher zwar leicht möglich, dem gewöhnlichen Ausdruck eine Form zu geben, in der er allerdings etwas ſagte und die Tautologie des gewöhnlichen vermieden würde. Man müßte nämlich den Satz ſo ausſprechen: daß nicht ein Gott iſt, außer dem noch einer oder mehrere andere ſeyn könnten, — ſondern nur Gott; allein bei dieſem Ausdruck wäre es dann auch offenbar, daß der Satz nicht mehr enthielte als der frühere: Gott Iſt; es wäre offenbar, daß der Satz nicht etwas über Gott ſagte, d. h. nicht etwas über Gott Hinausgehendes ausſpräche — daß er nichts von Gott ausſagte, ſondern nur eben den Begriff Gott ſelbſt wiederholte; d. h. alſo, es wäre offenbar, daß der Satz nicht Monotheismus, ſondern eben bloßen Theismus enthielte. Um den Gehalt dieſes Satzes: es iſt — nicht ein Gott, außer dem einer oder mehrere andere ſeyn könnten, ſondern — nur Gott, um den Gehalt dieſes Satzes auszudrücken, wäre das Wort Theismus vollkommen hinreichend, das zuſammengeſetzte Monotheismus

der Unendlichkeit hergenommene; ſie beweiſen alle zu viel; ſie beweiſen nicht nur, daß außer Gott kein anderer Gott, ſondern daß nichts außer ihm ſey.

aber völlig überflüſſig[1]. Hieraus erhellt, daß die herkömmliche Erklärung des Begriffs Monotheismus, wenn ſie auf ihren wahren Werth zurückgeführt, d. h. von ihrem bloß Scheinbaren, eigentlich aber nur Tautologiſchen befreit wird, nur Theismus, nicht aber Monotheismus enthält. Dieß iſt ein ſehr wichtiger und großer Unterſchied. Deſſen ohngeachtet möchte ich nicht behaupten, daß es nicht ſolche geben könnte, welche ſich damit vollkommen zufrieden erklärten und der Meinung wären, es bedürfe in der Theologie nichts Weiteres, es ſey am bloßen Theismus genug und ein beſonderer Begriff unter dem Namen Monotheismus ein reiner Ueberfluß. Zwar in früherer Zeit war der Name Theismus nicht zum beſten angeſchrieben, und wenn man von irgend jemand ſagte: er ſey ein bloßer Theiſt, ſo hieß dieß faſt ebenſo viel als er ſey ein Atheiſt, nämlich ein ſolcher, der nicht den wahren Gott, ſondern ſtatt deſſen irgend ein bloßes Phantom oder simulacrum des wahren Gottes behaupte. Aber dieſer unangenehme Nebenbegriff, der mit dem Wort Theismus ſonſt verbunden war, hat ſich neuerer Zeit gänzlich, ja es hat ſich beinah' die Erinnerung daran verloren[2]. Es ſcheint zwar, daß man in der chriſtlichen Glaubenslehre den Begriff des Monotheismus nicht wohl entbehren könne und daß man ſchon darum den bisherigen tautologiſchen Begriff beibehalten müſſe. Man wird wenigſtens da dieſes Begriffs bedürfen, wo der Unterſchied des Chriſtenthums von dem Heidenthum zu erwähnen iſt, eine Erwähnung, die

[1] Schleiermacher ſieht die wahre Bewandtniß der Sache wohl ein, wenn er ſagt (chriſtl. Glaube 1. Th. S. 306), die Einheit Gottes könne ebenſowenig bewieſen werden, als das Seyn Gottes, was ſo viel heißt, als ſie enthalte nicht mehr, als ſchon der bloße Theismus für ſich enthalte.

[2] Man möchte wohl fragen: Wie kann Theismus = Atheismus ſeyn? Antwort: Man kann gar nicht von Gott überhaupt reden, wenn man wirklich von Gott redet. Wer nur von Gott überhaupt redet, redet nicht von dem wahren Gott, alſo von irgend etwas anderem, das er nur mit dem Namen Gott belegt. Sein Theismus iſt alſo = Atheismus, dieß Wort im negativen Sinn genommen. Der bloße Begriff Gott, θεός, iſt an ſich leer, ein bloßes Wort; um von dem wirklichen Gott zu reden, der nicht bloß θεός, ſondern, wie ſelbſt die Griechen unterſcheiden, ὁ θεός iſt, der beſtimmte Gott, muß eine Beſtimmung hinzukommen. Man ſagt auch nicht: θεός iſt Einer, ſondern ὁ θεὸς εἷς ἐστιν.

Digitized by Google

doch wohl nicht umgangen werden kann. Allein auch das ist, bei den Ansichten, welche bisher über die Bedeutung des Polytheismus so ziemlich allgemein angenommen sind, nicht so gar nothwendig. Denn es ist ja doch ganz einfach zu sagen: Monotheismus hatte ursprünglich nur Sinn und Bedeutung in Bezug auf Polytheismus und im Gegensatz mit ihm. Nachdem nun aber die Gefahr und selbst jede Möglichkeit der Vielgötterei für uns verschwunden ist, so verhindert nichts, den Monotheismus als besonderen Begriff, wie schon längst stillschweigend, endlich auch ausdrücklich verschwinden zu lassen; nichts verhindert, daß der tautologische und im Grunde nur pleonastische Ausdruck: der einzige Gott, in den höheren, allgemeineren, in den Begriff Gott sich auflöse, der keines Zusatzes bedarf. Denn eigentlich gibt es doch nur Theisten und Atheisten. Theisten sind vor allem die Juden, von denen unser Glaube sich herschreibt, dann wir die Christen, und die Muhammedaner, die von uns beiden ausgegangen sind. Einen Polytheismus gibt es eigentlich gar nicht. Die sogenannten Götter der Heiden haben nur zufällig religiöse Bedeutung erhalten, und sind an sich nicht Götter, sondern z. B. bloße personificirte Naturkräfte; das Theistische in ihren Vorstellungen ist nur scheinbar und ursprünglich ohne alle religiöse Bedeutung. Die Anhänger der Vielgötterei sind also eigentlich nur Atheisten. Man könnte sich hinsichtlich dieser Erklärung, nach welcher die Polytheisten eigentlich nur Atheisten sind, sogar auf die Autorität eines Apostels berufen, der zu den Ephesern sagt: *Ἦτε ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*, ihr wart ohne Gott — als Atheisten — in der Welt. Sie sehen, welche Wichtigkeit für unsere Untersuchung der Begriff des Monotheismus hat, daß er sogar über die Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit der Mythologie entscheidet.

Digitized by Google

Zweite Vorleſung.

Ich komme auf die frühere Behauptung zurück, daß, ſo ſeltſam es ſcheine, der Begriff des Monotheismus bis jetzt nicht richtig beſtimmt worden. Es liegt uns nun alſo ob, an die Stelle des Unrichtigen das Richtige zu ſetzen. Dieß wird nicht anders geſchehen können, als, indem wir zufolge der vorläufig erkannten Unterſcheidung zwiſchen der abſoluten Einzigkeit Gottes und zwiſchen der Einzigkeit Gottes als ſolchen jede von dieſen ihrer eigentlichen Bedeutung nach genau zu beſtimmen ſuchen. Hiebei können wir aber nicht wohl anders als von der abſoluten Einzigkeit ausgehen, die ſich auch jedem zuerſt darſtellt. Denn jeder, der das Wort Gott ausſpricht, fühlt, daß er damit ſchon eine Einzigkeit — nicht ſowohl ausgeſprochen, als vielmehr vorausgeſetzt hat, eine Einzigkeit, die er ſchon denken muß, damit er Gott (nicht: einen Gott) denke, mit der er alſo eben damit eigentlich noch nicht Gott ſelbſt gedacht hat. Wäre außer Gott ein anderer — nicht wirklich, ſondern — möglich, ſo wäre er ſchon nicht Gott, ſondern ein Gott. Alſo das iſt zum voraus, ſo zu ſagen noch eh' er Gott iſt, ausgemacht, daß er das iſt, was ſeines Gleichen — nicht, wie man gewöhnlich ſagt, nicht hat, ſondern — nicht haben kann. Was iſt nun aber das, was ſeines Gleichen nicht haben kann? Was ſeines Gleichen hat, hat mit dieſem etwas gemein, und wäre es auch nur das Seyn: dann iſt ſowohl Es ſelbſt, das von dem wir reden, als das was wir ihm vergleichen oder als ſeines Gleichen anſehen — beides iſt ein Seyn. Ebenſo wenn etwas außer Gott iſt, ſo hat er mit dieſem eben das Seyn gemein,

d. h. ſowohl Er iſt, als Dieſes. Wenn alſo nichts außer ihm ſeyn kann, ſo kann er ſelbſt nicht ein Seyn ſeyn, d. h. ein ſolches, was an dem Seyn nur Theil hat (wie z. B. was ein Weißes oder ein Rothes oder ein Schönes iſt, nur an dem Weißen, an dem Rothen, an dem Schönen Theil hat, nicht aber das Weiße, das Rothe, das Schöne ſelbſt iſt). Iſt nun Gott nicht ein Seyn, etwas das an dem Seyn nur Theil hat, ſo bleibt nichts übrig, als daß er das Seyende ſelbſt ſey, ipsum Ens, *αὐτὸ τὸ Ὄν*, und dieß iſt denn auch jener nothwendige Vorbegriff Gottes, den wir ſetzen müſſen, damit wir Gott (nicht: einen Gott) ſetzen. Gott iſt alſo das Seyende ſelbſt. Aber dieß, das Seyende zu ſeyn, iſt nicht die Gottheit an ihm, ſondern nur die Vorausſetzung ſeiner Gottheit. Nur das, was das Seyende ſelbſt iſt, kann Gott ſeyn, aber das Seyende iſt darum noch nicht für ſich ſelbſt auch Gott, ſondern es muß eine Beſtimmung hinzukommen, daß es Gott ſey[1], und inwiefern das, was eine Beſtimmung annimmt oder zu erhalten fähig iſt, im logiſchen Sinn die Materie genannt wird, ſo können wir ſagen: das Seyende zu ſeyn, ſey die Materie der Gottheit, aber nicht die Gottheit ſelbſt. Wäre Gott nichts als das Seyende, ſo wäre es abſurd von einem einzigen Gott zu reden. Denn ſo wenig als ich von dem, was das Weiße oder das Rothe ſelbſt iſt, ſage, es ſey das einzige Weiße oder Rothe (dieß ließe ſich immer nur von einem beſtimmten Weißen oder Rothen ſagen), ſo wenig kann ich von dem, was das Seyende ſelbſt iſt, ſagen, es ſey das einzige Seyende. Dagegen nun eben weil dieß: das Seyende ſelbſt, das allgemeine Weſen (das Ens universale) zu ſeyn, weil dieß, wie geſagt, die Materie der Gottheit iſt, ſo kann ich nun allerdings zwar nicht von dem Seyenden ſelbſt ſagen: es ſey das einzige Seyende; wohl aber kann ich von Gott ſagen: er ſey der einzige Gott; ich kann dieß nicht ſo ſagen, als wäre er es bloß zufällig, ſondern ich muß hinzu denken, daß er es nicht bloß zufällig, ſondern daß er es nothwendig iſt, und dieß läßt ſich nicht durch den Satz ausdrücken, daß außer Gott kein anderer Gott iſt, oder, daß Gott ſeines Gleichen nicht hat (wie auch Schleiermacher ſich

[1] Die hinzukommende Beſtimmung iſt zunächſt, daß er es actu ſey.

Digitized by Google

ausdrückt[1]). Denn wenn Gott von dem Seyenden (dem Ens universale) zwar unterſchieden iſt (oder wenn in ſeinem Begriff noch mehr gedacht wird, als der des bloßen Seyenden), aber ſeine Einzigkeit nur davon hergeleitet wird, daß er das Seyende ſelbſt iſt, wenn ſich dieß ſo verhält, ſo iſt dieſe Einzigkeit nur ſeine nothwendige Einzigkeit, und es läßt ſich nur ſagen, daß kein anderer außer ihm ſeyn kann. Es iſt alſo nicht ſeine faktiſche Einzigkeit, wie die im Monotheismus gedachte. Denn dieſe kann doch wohl nur ſeine faktiſche Einzigkeit ſeyn. Wäre die im Monotheismus gedachte Einzigkeit eine nothwendige, wie wollte man ſich erklären, daß derſelbe erſt in Folge des Chriſtenthums, d. h. ſeit ungefähr 1500 Jahren, allgemein anerkannter Begriff geworden iſt. Dieſe Einzigkeit, die im Monotheismus behauptet wird, muß wohl eine ſolche ſeyn, von der man nur ſagen kann, daß ſie Iſt, nicht daß ſie ſchlechterdings nicht ſeyn könnte; es iſt keine ſich von ſelbſt verſtehende Einzigkeit. Dieß hat unter anderm auch ein Mann von großer Erfahrung und praktiſchem Verſtand, der berühmte H. Grotius wohl eingeſehen, der über dieſe Lehre gerade das Gegentheil von Schleiermacher äußert. Letzteter ſagt, wie ſchon bemerkt, die Einzigkeit Gottes bedürfe ſo wenig der Erörterung, als das Daſeyn Gottes. Hugo Grotius aber — nicht, wie Sie denken möchten in ſeinem ſehr empfehlenswerthen Buch: de veritate religionis christianae, ſondern in ſeinem nicht weniger berühmten Werk: de jure belli et pacis[2] — hier ſagt Grotius: der Begriff der Einheit Gottes ſey weniger evident, als der ſeiner Exiſtenz (evident hieß der ehemaligen Philoſophie alles, was aus irgend einem Begriff mit Nothwendigkeit folgt, — Hugo Grotius muß alſo bei der Einheit Gottes etwas anderes gedacht haben, als jene aus ſeinem Begriff nothwendig folgende). Ein ſpäterer, wegen ſeines Scharfſinns bekannter Theolog (Dr. Storr) geht noch weiter, indem er dem Menſchen eine bloße suspicio (Vermuthung) der Einheit Gottes beilegt, was er nicht könnte, wenn er nicht in der Lehre vom einzigen Gott mehr geſehen hätte, als was mit Nothwendigkeit

[1] Chriſtl. Glaube Th. 1, S. 305.
[2] Lib. II, 47.

Digitized by Google

aus dem bloßen Begriff Gott folgt; denn an einen Satz, der aus dem Begriff eines Weſens mit Nothwendigkeit folgt, kann man vielleicht nicht denken — dieß iſt möglich —, wenn man aber einmal an ihn denkt, ſo iſt es nicht mit einer bloßen suspicio oder Vermuthung, ſondern ſo, daß man ſeiner gewiß iſt als eines ſolchen, deſſen Gegentheil unmöglich iſt. Alſo, um von dieſer Zwiſchenerörterung zurückzukommen, bitte ich Sie jetzt, zwei Auffaſſungsweiſen zu unterſcheiden. Ich kann 1) bei dem Wort Gott überall nichts denken, als eben nur das Seyende ſelbſt, oder das allgemeine Weſen. In dieſem Fall kann ich das Wort einzig gar nicht als Prädicat anwenden; eben weil ich ſage: Gott iſt das Seyende ſelbſt, kann ich nicht ſagen: er iſt das einzige Seyende; wie ich ſage: er iſt das Seyende ſelbſt, ſo muß ich auch ſagen: er iſt das Eine ſelbſt, womit eben ausgedrückt wird, daß ihm die Einheit gar nicht als Prädicat zugeſchrieben, nicht von ihm (d. h. ſo daß er als terminus a quo dabei angeſehen wird) von ihm ausgeſagt wird, ſondern er iſt ſelbſt das Eine[1]. Hier alſo, wo ich die Einheit nicht zum Prädicat machen kann, wäre jede Ausſage der Einzigkeit unmöglich, und ſchon darum gäbe es auf dieſem Standpunkte nichts, das man Monotheismus nennen könnte. Oder 2) ich unterſcheide allerdings Gott von dem bloßen Seyenden, d. h. ich denke in Gott noch etwas anderes und mehr, als das Seyende ſelbſt, wiewohl ich ihn auch als dieſes denke. Hier iſt zwar eine Ausſage möglich, ich kann ſagen: Gott iſt der einzige Gott; aber dieſe Ausſage hat den Sinn: er iſt nothwendig der einzige Gott. Der Satz lautete nicht ſo, daß außer Gott kein anderer iſt, ſondern daß außer ihm kein anderer ſeyn kann. Nämlich hier, wo ich Gott von dem bloßen Seyenden, dem bloß allgemeinen Weſen, unterſcheide, habe ich dieſes ſchon beſtimmt als die Materie ſeiner Gottheit (bereits bemerkt, daß hier nichts Körperliches — Materie im logiſchen und metaphyſiſchen Sinn genommen werden muß). Der Satz: er iſt der nothwendig einzige Gott, d. h. er iſt der Gott, außer dem kein anderer ſeyn kann, hat

[1] Auf dieſem Standpunkt gilt jenes alte Wort: unitas non superadditur essentiae, die Einheit kommt nicht über das Weſen hinzu, d. h. ſie darf nicht als Prädicat gedacht werden; vergl. Gerhard, Loc. Theoll. T. I, p. 106.

Digitized by Google

daher den Sinn: es fehlt gleichsam an der Materie, an dem Stoff zu einem anderen Gott; das, was das Seyende selbst ist, kann nicht mehrmals seyn, weil es in dem Sinn, in welchem allein ein mehrmals-Seyn möglich ist, überhaupt nicht seyn kann. Was aber wahrer Gott ist, muß voraus, an und gleichsam vor sich selbst[1], d. h. vor seiner Gottheit, schon das Seyende selbst, das allgemeine Wesen, seyn, oder es hat zur Grundlage, zum *ὑποκείμενον*, zur Materie seiner Gottheit dieß, daß es das allgemeine Wesen ist. Ist aber dieß, das allgemeine Wesen zu seyn, die Grundlage der Gottheit, so verhindert die absolute Einheit des allgemeinen Wesens, welches eben das Eine selbst ist, die absolute Einheit des allgemeinen Wesens macht unmöglich, daß es mehr als Einen Gott gebe, weil nämlich die Grundlage, der Stoff für einen zweiten nicht mehr vorhanden ist, so daß eigentlich nicht ein anderer Gott (wie es die Theologen ausdrücken), sondern die Möglichkeit (die Voraussetzung, die Materie) eines andern geleugnet wird. Diese Bestimmung ist wichtig, denn gar viele Philosophen und Theologen, welche die Schwierigkeit in dieser Lehre fühlten und ihr auf verschiedene Weise zu entgehen suchten, haben unter anderm auch diese Einzigkeit Gottes, von welcher jetzt die Rede ist, daraus zu beweisen gesucht, daß zur vollkommenen Erklärung der Welt nicht mehr als Ein Gott nöthig, oder Ein Gott dazu hinreichend, vollkommen sufficient sey. Damit wird aber der Sinn des Begriffs ganz entstellt. Es wird angenommen, als ob von Seiten der Gottheit allerdings mehr als Ein Gott möglich wäre[2]: wenn uns die Erscheinung der Welt nöthigte, mehr als Einen Gott anzunehmen, so würde von Seiten der Gottheit dieser Annahme nichts im Wege stehen. Man sieht auch hier ein Bestreben, von dem nothwendig Einzigen hinwegzukommen, d. h. ein Gefühl, daß der eigentliche Monotheismus, das eigentliche Dogma von dem einzigen Gott, nicht in jener nothwendigen Einzigkeit enthalten seyn könne, die schon daraus folgt, daß ich sage: Gott (nicht: ein Gott); so

[1] Daß nur so richtig gesagt werde, nicht an und für sich selbst, was zu verkehrten Anwendungen Gelegenheit gegeben, kann hier nebenbei bemerkt werden.

[2] Vgl. die S. 18 citirte Stelle.

Digitized by Google

wie eben dieß, daß ich nämlich: Gott ſage (nicht: ein Gott) davon herkommt (oder was daſſelbe iſt, von der Einzigkeit herkommt, die ihren Grund darin hat), daß ich in ihm nicht ein Seyendes, ſondern das Seyende ſelbſt gedacht habe. Wenn dieſe Nothwendigkeit davon ſich herleitet, daß Gott das Seyende ſelbſt iſt, ſo kommt dieſe Einzigkeit nicht von ſeiner Gottheit her, nicht von dem, was er als Gott iſt, ſondern von dem, was er an und gleichſam vor ſich ſelbſt, d. h. vor ſeiner Gottheit iſt: ſie kommt von der Grundlage, gleichſam von der Materie ſeiner Gottheit her. Ich denke alſo — auch in dieſer nothwendigen Einzigkeit — Gott nicht ſpeciell als den einzigen Gott, ſondern nur als den überhaupt Einzigen, nicht als den ſeiner Gottheit nach, ſondern als den bloß ſubſtantiell (der Subſtanz nach — substantia est id quod substat; Subſtanz iſt daher mit Grundlage, ὑποκείμενον daſſelbe), ich denke ihn als den bloß ſubſtantiell-, nicht aber als den der Gottheit nach einzigen, d. h. ich denke in dieſer Einzigkeit überhaupt nicht Monotheismus. Iſt Monotheismus ein Dogma, d. h. etwas, das ausdrücklich behauptet werden muß, ſo kann die in ihm gedachte Einzigkeit nicht dieſe nothwendige ſeyn, deren Gegentheil unmöglich iſt; ſie kann ſelbſt nur eine faktiſche ſeyn, denn nur das Faktiſche wird eigentlich behauptet. — Dieſe nothwendige Einzigkeit, die von dem bloß Subſtantiellen Gottes herkommt, iſt noch immer ſeine Einzigkeit überhaupt oder abſolute Einzigkeit: ich kann vermöge derſelben ebenſowohl ſagen, daß außer Gott nichts ſeyn kann, als ſagen, daß außer ihm kein anderer Gott ſeyn kann; oder vielmehr, nur darum kann kein Gott außer ihm ſeyn, weil überhaupt nichts außer ihm ſeyn kann, weil überhaupt kein Stoff, keine Möglichkeit des Seyns außer ihm, weil Er das allgemeine Weſen iſt.

Es wird alſo nun darauf ankommen, von dieſer abſoluten Einzigkeit aus den Weg zur Einzigkeit Gottes als ſolchen zu finden. Denn mit dieſer wird uns erſt das Dritte, Monotheismus, gegeben ſeyn. Zu dem Ende müſſen wir aber unſern Ausgangspunkt noch genauer, als bisher nöthig war, beſtimmen.

Unſer Ausgangspunkt iſt der Satz: Gott iſt das Seyende ſelbſt.

Digitized by Google

Bedenken Sie nun wohl dieſen Begriff, von dem man ſagen kann, er ſey aller Begriffe Begriff, der höchſte, von dem überhaupt auszugehen iſt, der höchſte eben darum auch aller Philoſophie. Ich ſage: er iſt der Begriff aller Begriffe; denn jeder Gegenſtand wird von mir nur gedacht, inwiefern ich das Seyende in ihm denke, der letzte Inhalt jedes Begriffs iſt eben nur das Seyende, das Ens universale, was die alte ſcholaſtiſche Philoſophie wohl eingeſehen. Wenn das Thier die Dinge nicht denkt, ſo iſt es eben, weil ihm der Begriff des Seyenden fehlt; dieſer Begriff des Seyenden, in deſſen Beſitz der Menſch iſt, macht den ganzen Unterſchied vom Thier aus. Erkennen Sie nun vor allem in dieſem Begriff, daß er noch kein wirkliches Seyn in ſich ſchließt; vielmehr iſt er nur, daß ich ſo ſage, der Titel, das allgemeine Subjekt, die allgemeine Möglichkeit zu einem Seyn, aber er für ſich ſchließt noch kein wirkliches Seyn in ſich. Dieſes alſo (das wirkliche Seyn) iſt es, dazu ein Fortgang möglich iſt; denn das, wozu ich fortgehen ſoll, muß mit dem, von dem ich fortgehe, noch nicht geſetzt ſeyn. In dieſer Richtung hat ſich alſo auch unſere Unterſuchung zu bewegen, inwiefern ſie, wie wir ſagten, von der abſoluten Einzigkeit, die eben nur darauf beruht, daß Gott das Seyende ſelbſt iſt, zur Einzigkeit Gottes als ſolchen fortgehen ſoll.

Es würde übrigens ganz natürlich ſeyn, wenn man uns nach dem eben Vorgetragenen folgende Frage entgegenhielte: Wenn das Seyende ſelbſt noch die bloße allgemeine Möglichkeit zu dem Seyn iſt (die alte Scholaſtik ſagte: aptitudo ad existendum; dieß iſt aber ein Ausdruck, wodurch das Seyende ſelbſt als bloß paſſiv erſcheint, als bloß disponibel zum wirklichen Seyn, was nicht der wahre Sinn iſt) — wenn das Seyende ſelbſt die bloße allgemeine Möglichkeit zu dem Seyn iſt, und ich es demnach nicht ſelbſt als ſeyend denke, eben weil es bloß noch der Titel zu einem Seyn, wie ſoll ich es denken? Nicht als ſeyend, wie wir ſo eben gehört, und doch kann ich es auch nicht als ſchlechterdings nicht ſeyend denken, — es muß, auch als bloßes allgemeines Subjekt des Seyns, dennoch auf gewiſſe Weiſe ſeyn. Hier iſt nun alſo eine Unterſcheidung nothwendig zwiſchen dem Seyn, das eben

Digitized by Google

ſchon damit gegeben iſt, daß es das Seyende ſelbſt iſt, und dem Seyn, zu dem es erſt die allgemeine Möglichkeit iſt. Dieſes letzte Seyn iſt, wie Sie wohl ſehen, ein erſt zu ihm hinzukommendes, alſo vom gegenwärtigen Standpunkt zukünftiges. Ferner, weil es zu ihm hinzukommt, und nur durch einen Actus hinzukommen kann, iſt es das actuelle (wirkliche) Seyn; jenes Seyn aber, das in ihm damit ſchon geſetzt iſt, daß wir es als das Seyende ſelbſt denken, iſt eben das bloße Seyn im Begriff, und Sie ſehen eben daraus, daß das Seyende ſelbſt, da es kein Seyn außer ſeinem Begriff hat, ſelbſt nur als Begriff exiſtirt, und daß hier der Ort iſt, wo man ſagen kann, daß der Begriff und der Gegenſtand des Begriffs eins ſind, was eben ſo viel heißt, daß hier der Gegenſtand ſelbſt keine andere Exiſtenz als die des Begriffs hat, oder wie man dieß ſonſt ausgedrückt hat, daß hier Begriff und Seyn eins iſt, was aber nur ſo viel heißt, daß hier das Seyn nicht außer dem Begriff, ſondern im Begriff ſelbſt iſt. Das was das Seyende ſelbſt iſt hat ſein Seyn ſchon in ſeinem Begriff, nicht außer demſelben als etwas Beſonderes und von ihm Verſchiedenes. Sie ſehen aber von ſelbſt, wie dürftig, wie eng dieſer Begriff iſt, und wie wenig eigentlich mit dieſer Einheit des Seyns und Begriffs anzufangen iſt, weil ſie in der That ganz bloß negativ iſt. Es gehört eben hieher auch die Formel, die in der Philoſophie und Theologie ſehr gebräuchlich iſt, daß in Gott Weſen und Seyn eins iſt, die auch nicht mehr ſagt, als daß in Gott (nämlich nur auf einem gewiſſen Standpunkt, — auf eben dem, wo er bloß als das Seyende ſelbſt gedacht wird —), daß in Gott kein vom Weſen verſchiedenes, über das Weſen hinausgehendes Seyn, ſondern eben nur dasjenige gedacht werde, welches ſchon gedacht wird, indem er als das Seyende ſelbſt beſtimmt iſt. Dieſer Satz würde aber ganz falſch ſeyn, wenn er von Gott überhaupt, d. h. für jeden möglichen Standpunkt, geſagt würde. Er gilt, wie geſagt, nur für den, wo in der That Gott nur noch als das Seyende ſelbſt gedacht wird. Das Intereſſe der Philoſophie iſt es keineswegs, in dieſer Enge zu bleiben, und das wäre eine traurige und höchſt beengte Philoſophie, welche von Gott nur wüßte, inwiefern in ihm das Seyn mit dem Weſen

Digitized by Google

eins oder ſelbſt das Weſen iſt. Das Intereſſe der Philoſophie iſt vielmehr eben, Gott von dieſem mit dem Weſen identiſchen Seyn, in das vom Weſen verſchiedene, in das ausdrückliche, wirkliche Seyn hinauszuführen, und darin eigentlich iſt der Triumph der Philoſophie. Will man dieſes mit dem Weſen identiſche Seyn das nothwendige Seyn nennen, ſo iſt nichts dagegen einzuwenden. Nur iſt es alsdann nicht das Seyn Gottes als ſolchen, ſondern auch nur das Seyn Gottes an und vor ſich. In ſeinem An-und-vor-ſich iſt Gott das nothwendige Seyn, d. h. dasjenige, dem das Seyn in das Weſen zurückgeht, und in ſo fern ſein weſentliches, aber nicht wirkliches iſt.

Das Seyende ſelbſt iſt darum, weil es vorerſt nur der allgemeine Titel zu dem Seyn iſt, keineswegs nichts, oder ein *οὐκ ὄν*. Es iſt zwar nicht das, was ſchon Iſt, wenn ich nämlich unter dem Seyn das zu dem Weſen hinzukommende, das außer dem Weſen, alſo noch beſonders geſetzte verſtehe — ich könnte es auch das eigenſchaftliche nennen, das, was von dem Weſen ausgeſagt, prädicirt werden kann, was bei jenem nicht der Fall iſt, das dem Seyenden ſelbſt nicht eigentlich zukommt, nicht beigelegt werden kann, weil es eben nichts von ihm ſelbſt Verſchiedenes iſt — alſo: das Seyende ſelbſt iſt zwar nicht das, was ſchon Iſt, nämlich in dem eben beſtimmten Sinn, darum aber nicht Nichts, vielmehr iſt es das, was ſeyn wird. Dieſe letzte Beſtimmung wird Ihnen die Sache vollends deutlich machen. Das, was ſeyn wird, iſt zwar eben darum noch nicht ſeyend, aber es iſt doch nicht Nichts, und ſo iſt das, was das Seyende ſelbſt iſt, rein als ſolches gedacht, zwar noch nicht ſeyend, aber darum nicht Nichts; denn es iſt ja das, was ſeyn wird. „Gott iſt das Seyende ſelbſt" heißt nach dem eben Geſagten ſo viel als: Gott an und vor ſich ſelbſt, in ſeinem reinen Weſen betrachtet, iſt bloß das, was ſeyn wird; und hier erinnere ich Sie wieder daran, wie in der allerälteſten Urkunde, in der von dem wahren Gott die Rede iſt, dieſer Gott ſich ſelbſt den Namen gibt: Ich werde ſeyn [1]; wobei es ſehr natürlich iſt, daß eben derjenige, welcher, wenn er in der erſten Perſon, alſo von ſich ſelbſt

[1] S. Einleitung in die Ph. der Mythologie S. 171, vgl. mit S. 165.

Digitized by Google

redet, ſich Aejaeh nennt, d. h. ich werde ſeyn, daß dieſer, wenn von ihm in der dritten Perſon die Rede iſt, wenn ein anderer von ihm ſpricht, Jehwo oder Jiwaeh, kurz: Er wird ſeyn, genannt wird. Und dieſes führt uns nun eigentlich erſt auf den höchſten Begriff Gottes, inwiefern er als der Seyende ſelbſt beſtimmt wird. Nämlich wir ſehen, daß darin ein freies Verhältniß Gottes zu dem Seyn ausgedrückt iſt, daß er beſtimmt iſt als der nicht bloß vom Seyn noch freie, mit dem Seyn unbehaftete (alles, was ein Seyendes iſt, iſt dem Seyn gleichſam verpflichtet, verhaftet, es hat, ſoweit es ein Seyn iſt, nicht die Wahl zu ſeyn oder nicht zu ſeyn, ſo oder nicht ſo zu ſeyn, und es beruht eben darauf die uralte Meinung von der Unſeligkeit alles Seyns, oder, wie ein franzöſiſcher Philoſoph dieß ausgedrückt hat, von dem malheur de l'Existence). Gott iſt in dieſem Sinne außer dem Seyn, über dem Seyn, aber er iſt nicht bloß an ſich ſelbſt frei von dem Seyn, reines Weſen, ſondern er iſt auch frei gegen das Seyn, d. h. eine lautre Freiheit zu ſeyn oder nicht zu ſeyn, ein Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen; was auch in dem: „Ich werde ſeyn, der ich ſeyn werde" liegt. Man kann dieß überſetzen: der ich ſeyn will — ich bin nicht das nothwendig Seyende (in dieſem Sinn), ſondern Herr des Seyns. Sie ſehen daraus, wie ſchon dadurch, daß Gott als das Seyende ſelbſt erklärt iſt, er auch gleich als Geiſt beſtimmt iſt; denn Geiſt iſt eben das, was ſeyn und nicht ſeyn, was ſich äußern oder nicht äußern kann, was ſich nicht äußern muß; wie der Körper, der keine Wahl hat, ſeinen Raum zu erfüllen, der ihn erfüllen muß, während ich z. B. als Geiſt ganz frei bin mich zu äußern oder nicht zu äußern, mich ſo oder anders zu äußern, dieſes von mir zu äußern und ein anderes nicht zu äußern. Sie ſehen eben darum auch, wie eine Philoſophie, die bis auf das Seyende ſelbſt zurück und von dieſem ausgeht, wie dieſe unmittelbar und durch ſich ſelbſt ſchon auf ein Syſtem der Freiheit führt und von der Nothwendigkeit ſich befreit hat, die auf alle, beim bloßen Seyn ſtehen bleibende, nicht zum Seyenden ſelbſt ſich erhebende Syſteme wie ein Alp drückt, mögen ſie auch noch ſo viel von Bewegung ſchwatzen. Ueber das

Digitized by Google

Seyn hinaus, und ſelbſt in freies Verhältniß zu ihm zu kommen, dieß iſt das eigentliche Streben der Philoſophie. Das Seyende ſelbſt iſt ſchon an ſich ſelbſt auch das vom Seyn und gegen das Seyn Freie, und überhaupt nur das Seyende ſelbſt iſt uns wichtig. Am Seyn liegt nichts, das Seyn iſt auf jeden Fall nur ein Acceſſorium, ein Hinzukommendes deſſen, was Iſt. Dieß wollen wir erkennen, und die Erkenntniß deſſen, was Iſt, iſt eigentlich diejenige, welche in der Philoſophie geſucht wird. Wenn alle andern Wiſſenſchaften, geſetzt ſelbſt ſie ſcheinen ſich mit dem Seyenden abzugeben, am Ende nur mit dem Seyn, oder wenigſtens nicht mit dem Seyenden ſelbſt, ſich beſchäftigen, ſo unterſcheidet ſich die Philoſophie eben dadurch von allen andern Wiſſenſchaften, daß ſie nach dem fragt: was Iſt (nicht nach dem Seyn), daß ſie Wiſſenſchaft des Weſens (denn Weſen nennen wir das, was Iſt, oder das Seyende ſelbſt), daß ſie scientia Entis, ἐπιστήμη τοῦ Ὄντος iſt, wie ſie ganz richtig erklärt wird, wenn gleich in der Folge, wie wir ſehen werden, noch eine Beſtimmung hinzukommen muß. Die Philoſophie vom Seyn anfangen, heißt ſie geradezu auf den Kopf ſtellen, heißt ſich verdammen, nun und nimmermehr zur Freiheit durchzudringen.

Eben darum nun aber, weil das Seyende ſelbſt nur der allgemeine Titel, das allgemeine Subjekt zum Seyn iſt, ſind wir veranlaßt, von ihm zu dem Seyn fortzugehen. Zu dieſem Seyn verhält es ſich ſelbſt als das Prius, und da wir von ihm ausgehen, ſo kommen wir dadurch ſelbſt in ein aprioriſches Verhältniß zu dem Seyn, oder wir ſind ſo geſtellt, dieſes Seyn a priori zu beſtimmen. Und da leicht einzuſehen, daß alles Seyn nur das Seyn des Seyenden ſelbſt oder deſſen was Iſt ſeyn kann, ſo werden wir, indem wir die Modalität oder Modalitäten des Seyenden ſelbſt ableiten, die Modalität oder Modalitäten alles Seyns ableiten und beſtimmen.

Es läßt ſich nun aber gar kein anderes unmittelbares Verhältniß deſſen, was das Seyende ſelbſt iſt, zu dem Seyn denken, als daß es das unmittelbar und von ſich ſelbſt aus (ohne irgend eine Dazwiſchenkunft) ſeyn Könnende iſt, ja die beiden Begriffe, der des Seyenden ſelbſt und der des von ſich ſelbſt aus ſeyn Könnenden fallen ſo

Digitized by Google

unmittelbar zuſammen, daß ſie faſt nicht zu trennen ſind, und man den zweiten Begriff gleich an die Stelle des erſten ſetzen könnte. Wir hätten demgemäß die nothwendige Einzigkeit Gottes auch ſo ableiten können. Gott iſt zugeſtandener Maßen das, außer dem nichts ſeyn kann, d. h. nichts die Macht hat zu exiſtiren. Alſo Gott iſt allein die Macht zu exiſtiren. Er iſt das, — penes quod solum est Esse (bei dem allein das Seyn iſt), alſo das allgemeine Princip des Seyns, die allgemeine potentia existendi, woraus denn folgt, daß alles Seyn nur das Seyn Gottes iſt. Das Letzte nennt man nun gewöhnlich Pantheismus. Darin alſo, in der Beſtimmung, daß Gott das unmittelbar ſeyn Könnende iſt (ich bemerke, daß das Seynkönnen hier nicht in jenem paſſiven Sinn zu denken iſt, in welchem wir von zufälligen Dingen ſagen, daß ſie ſeyn und nicht ſeyn können, nämlich unter gewiſſen Bedingungen und wenn dieſe gegeben ſind; hier iſt aber ein unbedingtes Seynkönnen, eine lautere Macht und Gewalt zu exiſtiren, verſtanden, und wenn wir ſagen: Gott iſt das unmittelbar ſeyn Könnende, ſo wollen wir damit ausdrücken, daß er ſeyend ſeyn kann durch ſein bloßes Wollen, ohne daß er etwas anderes bedarf, als eben zu wollen) — dieſe Beſtimmung nun alſo, daß Gott das unendlich ſeyn Könnende iſt, kann man allerdings anſehen als Princip des Pantheismus, und wenn Theologen und Philoſophen nur dieſes ſagten, würden wir ihnen nicht widerſprechen. Denn Pantheismus beſteht zwar nicht, wie man ſich vorzuſtellen pflegt, darin, daß geſagt wird, alles Seyn ſey nur das Seyn Gottes. Denn noch niemand hat die Mittel gefunden, dieß zu leugnen, wenn man gewöhnlich auch nicht zugeben will, daß es behauptet werde. Aber nicht darin beſteht der Pantheismus, ſondern darin, Gott ein blindes, und in dieſem Sinne nothwendiges Seyn zuzuſchreiben, ein Seyn, in dem er ohne ſeinen Willen und in dem er aller Freiheit beraubt iſt, wie dieß z. B. im Syſtem des Spinoza der Fall iſt. Nur dieß könnte Pantheismus genannt werden, wenn man überhaupt dieſen Namen beibehalten wollte. In dieſem Sinn nun ſage ich, jenes Princip, welches das erſte Verhältniß Gottes zum Seyn ausdrückt, ſey Princip des Pantheismus. Es iſt auch

Digitized by Google

von andern ſchon bemerkt worden, daß die Beſtändigkeit, mit welcher dieſes Syſtem in den verſchiedenſten Zeitaltern, z. B. im Zeitalter des indiſchen Buddha ſo gut als in dem des griechiſchen Xenophanes, und ebenſo auch in den verſchiedenſten Weltgegenden, z. B. auf den Berghöhen Tibets wie in den Niederungen Hollands, ſich erzeugt hat, — daß dieſe Beſtändigkeit nicht erlaube, daſſelbe als ein bloß zufälliges Erzeugniß anzuſehen, es müſſe ein natürliches Erzeugniß ſeyn, deſſen Keim ſchon in den nothwendigen Urbegriffen alles Seyns liege. Und eben dieß entdeckt ſich hier. Wir können nicht umhin, Gott zu beſtimmen als die unmittelbare potentia existendi. Wäre er nun nichts als dieſes, ſo würde dieß unvermeidlich auf Pantheismus, d. h. auf ein Syſtem des blinden Seyns führen, wobei Gott ſelbſt nur Potenz ſeines Seyns. Existentia sequitur essentiam (causa sui) — Deus non alio modo causa rerum quam suae Existentiae. Man kann daher ſagen, hierin ſey das Princip des Pantheismus, aber es iſt vorſchnell zu ſagen, dieß ſey Pantheismus. Ich ſage: der bloße ausſchließlich oder allein geſetzte Begriff der potentia existendi, des unmittelbar ſeyn-, in das Seyn übergehen-Könnenden würde auf Pantheismus führen. Ich erkläre dieß näher auf folgende Weiſe. Eine reine potentia existendi kann nicht bloß in Actus übergehen, ſich ins Seyn erheben, ſondern es iſt ihr ſogar natürlich, überzugehen; bloß natürlicher Weiſe wird ſie unmittelbar ſowie ſie iſt in das wirkliche Seyn ſich erheben. Denn alles Können iſt eigentlich nur ein noch nicht wirklich wollendes, alſo ruhendes Wollen. Der Wille iſt die Potenz, die Möglichkeit des Wollens, das Wollen ſelbſt iſt Actus. Aber es iſt dem Willen natürlich zu wollen, in demſelben Sinn, wie wir von dem mit freier Bewegungskraft ausgeſtatteten Geſchöpf ſagen, es ſey ihm natürlich ſich zu bewegen, d. h. (denn dieß iſt der eigentliche Sinn dieſes Ausdrucks) es bedürfe dazu keines beſondern Wollens, ſondern nur des nicht Nicht-Wollens, eigentlich alſo wäre ein entgegengeſetzter (ausdrücklicher) Wille erforderlich, daß es ſich nicht bewegte. Auch jener ruhende Wille, der in der abſoluten potentia existendi angenommen wird, bedarf alſo, um zum Seyn überzugehen, nichts weiter, als zu

Digitized by Google

wollen, und zwar nicht Etwas zu wollen (denn er hat nichts vor ſich, das er wollen könnte, er iſt der abſolut gegenſtandloſe Wille), ſondern nur überhaupt zu wollen. Nichts iſt ſchwieriger, als urſprüngliche Seyns-Entſtehung oder -Erzeugung zu begreifen. Allein viele Dinge ſind nur darum ſchwer, weil ſie uns ſo nahe liegen. In der That jedes Seyn iſt Actus, wie ja im allgemeinen philoſophiſchen Sprachgebrauch anerkannt iſt. Jeder nicht urſprüngliche Actus aber, d. h. jeder Actus, der eine Potenz zur Vorausſetzung hat, kann nur Wollen ſeyn, alle urſprüngliche Seyns-Erzeugung findet daher nur im Wollen ſtatt. Jeder Wille, der in meinem zuvor ruhenden Gemüth entſteht, iſt ein Seyn, das zuvor nicht da war und das eben im bloßen Wollen beſteht. Die reine potentia existendi iſt alſo ſelbſt noch ein lautrer, nicht wollender Wille, und bloß dadurch ſchon, daß ſie will, gibt ſie ſich ein Seyn oder zieht ſie ſich ein Seyn zu; ſie iſt ſeyend im Wollen, oder das Wollen ſelbſt iſt ihr das Seyn. Zwiſchen dem Nichtſeyn und Seyn ſteht ihr nichts in der Mitte als eben das bloße Wollen, d. h. das bloße wirkend, poſitiv, aktiv Werden des Willens, der, weil er nichts vor ſich hat, das er wollen könnte, auch eigentlich nicht Etwas wollen, — ſondern nur ſich in ſich ſelbſt entzünden, aktiv werden kann. Nun iſt aber leicht einzuſehen, daß die auf ſolche Art, durch unmittelbare Erhebung ex potentia in actum ſeyend gewordene Potenz nicht mehr Potenz, alſo auch nicht mehr Wille, ſondern das nun willenlos und in dieſem Sinn nothwendig Seyende ſeyn würde; es iſt die außer ſich geſetzte, von ſich gekommene Potenz, was über dem Seyn aufgehört hat das Seyende zu ſeyn: — nämlich es iſt zwar jetzt auch das Seyende, aber in umgekehrtem Sinn von dem, in welchem wir es das Seyende ſelbſt nannten. Dort nämlich dachten wir es als das vom Seyn freie, das noch über dem Seyn iſt, hier aber iſt es das mit dem Seyn behaftete und befangene, das inſofern unter dem Seyn iſt (existentiae obnoxium); es iſt nicht mehr wie zuvor Subjekt des Seyns, ſondern das bloß noch objektiv Seyende (wie man von jeher und wie ſchon Fichte von der Subſtanz des Spinoza geſagt hat, ſie ſey bloßes Objekt, d. h. das blindlings

Digitized by Google

und nothwendig Seyende) — es ist allerdings das Existirende, aber dieses Wort im Sinne des griechischen ἐξίσταμαι genommen, von dem das lateinische existo offenbar herkommt. Das jetzt Seyende ist ein Ἐξιστάμενον, ein außer sich gesetztes, sich selbst nicht mehr besitzendes, besinnungsloses, und in diesem Sinn nothwendig, nämlich blindlings Seyendes, das im Seyn aufgehört hat Quelle des Seyns zu seyn, und zur blinden willenlosen Substanz, also zum gerade Entgegengesetzten von Gott, zum wahren Ungott wird, den Spinoza zwar causa sui (Ursache seiner selbst) nennt, der aber in der That aufgehört hat causa (Ursache) zu seyn und bloß noch Substanz ist. Ich bitte übrigens das Bisherige nicht so zu verstehen, als ob der wirklich als System hervorgetretene Pantheismus selbst bis auf das lautre Wesen, die absolute potentia existendi zurückginge. Der wahre Pantheismus kennt diese potentia existendi gar nicht anders, als wie sie bereits gleichsam angekommen und untergegangen ist im Seyn. Er wäre nicht das blinde System, das er ist, wenn er etwas vor dem blinden, sich selbst nicht fassenden und nur darum unendlichen und schrankenlosen Seyn erkennte, d. h. wenn er sich selbst in seinem Ursprung begriffe. Aber vielmehr theilt er die Blindheit seines Gegenstandes. Ueberrascht und übereilt gleichsam von dem blindlings über ihn hereinstürzenden Seyn, verliert er gegen dieses — dem er in der That keinen Anfang weiß, und das ihm daher als das anfanglose, ewige, sowie, weil es in der That das Seyn ist, das seine Voraussetzung verloren hat, als das grundlose erscheinen muß — gegen dieses Seyn also, dem er allerdings keinen Anfang, nichts vorauszusetzen weiß, gegen das er also keine Gewalt hat, gegen das er ganz ohnmächtig ist — im Verhältniß zu diesem Seyn also verliert er selbst alle Freiheit und muß sich ihm blindlings gleichsam hingeben, ohne auch in der Folge etwas über dasselbe zu vermögen, wie z. B. Spinoza gar keine Rechenschaft darüber geben kann, wie in dieses blinde und seiner Natur nach unendliche Seyn dennoch Einschränkungen, Affektionen, Modificationen (Bestimmungen des Verstandes) kommen, die er annehmen muß, weil er sich ohne Einschränkungen desselben keine einzelne, endliche Seyende denken kann. In seinem

Digitized by Google

Princip liegt ſchlechterdings kein Grund ſolcher Modificationen; denn wenn er auch verſichert, die einzelnen endlichen Dinge folgen aus der Natur Gottes auf keine andere Weiſe, als auf welche aus der Natur des Dreiecks folgen, daß die Summe ſeiner Winkel = 2 rechten ſey, wobei er alſo eine bloß logiſche Folge zwiſchen Gott und den Dingen annimmt, ſo iſt doch ſelbſt dieß eine bloße Verſicherung. Die Geometrie zeigt, daß aus der Natur des Dreiecks jener Satz folge, aber Spinoza kann nicht zeigen, daß aus der Natur ſeiner Subſtanz nothwendig und von ſelbſt endliche Dinge folgen — er ſagt es nur.

Kehren wir von dieſer Erklärung über den Pantheismus in den Zuſammenhang unſrer Entwicklung zurück, ſo verhält ſich alſo die Sache nun ſo. Auch von Gott, wenn er lautres Weſen und das Seyende ſelbſt iſt, können wir den Begriff des unmittelbar und von ſelbſt ſeyn Könnens nicht ausſchließen; denn das Weſen iſt Prius des Seyns, iſt das vor dem Seyn Gedachte, und kann daher unmittelbar nichts anderes ſeyn als eben potentia existendi. Dieſes Princip nun iſt das mögliche Princip des Pantheismus, wie ſo eben gezeigt worden. Aber das Princip des Pantheismus iſt darum noch nicht ſelbſt Pantheismus. Die heutigen Theologen ſind aber von einem ſo blinden Schrecken vor dem Pantheismus befallen, daß ſie, anſtatt ihn in ſeinem Princip aufzuheben, dieſes Princip ſelbſt zu ignoriren ſuchen, ihm auch nicht einmal erlauben wollen ſich zu zeigen (dieß iſt auch der Hauptgrund, warum ſie der abſoluten Einzigkeit Gottes lieber gleich die Einzigkeit Gottes als ſolchen, d. h. den Monotheismus, unterſchieben). Aber um wirklich aufgehoben, um gründlich negirt zu werden, muß ſich jenes Princip wirklich zeigen, und muß anerkannt werden wenigſtens als daſeyend, als nicht auszuſchließendes. Man kann es nicht bloß ſtillſchweigend beſeitigen. Durch bloßes Ignoriren wird es nicht überwunden. Es muß ihm ausdrücklich widerſprochen werden; denn es iſt ein ſeiner Natur nach nicht auszuſchließendes, — ein unumgänglicher Begriff. Darum, weil ſie vor dieſem Princip die Augen verſchließen, bleibt ihre ganze Theologie ſchwankend; denn jenem Princip muß Genüge geſchehen. Daß bei Gott allein das Seyn und daher alles Seyn nur das Seyn

Digitized by Google

Gottes iſt, dieſen Gedanken läßt ſich weder die Vernunft noch das Gefühl rauben. Er iſt der Gedanke, dem allein alle Herzen ſchlagen; ſelbſt die ſtarre, lebloſe Philoſophie des Spinoza verdankt jene Gewalt, die ſie von jeher auf die Gemüther, und zwar nicht auf die ſeichteſten, ſondern gerade auf die religiöſen, ausgeübt hat, dieſe Gewalt verdankt ſie ganz und allein jenem Grundgedanken, der in ihr allein ſich noch findet. Indem die Theologen auch das Princip des Pantheismus nicht wollen (offenbar weil ſie ſich nicht zutrauen es beſchwören zu können), berauben ſie ſich des Mittels, wahren Monotheismus zu erlangen. Denn der wahre Monotheismus iſt vielleicht nichts anderes als die Ueberwindung des Pantheismus. Es läßt ſich auch zum voraus ſchon denken, daß der Monotheismus nur die zur Einzigkeit Gottes als ſolchen umgelenkte abſolute Einzigkeit ſey [1].

Alſo — um jetzt dieſen Uebergang zu zeigen — jenes Princip des unmittelbaren Seyns, die unmittelbare Macht ſich in das Seyn zu erheben, womit alles Verhältniß des Seyenden zu dem Seyn anfängt, iſt von Gott nicht auszuſchließen, aber — er hat ſie nicht in ſich als die Materie ſeines Seyns überhaupt, ſondern ſeines als Gott Seyns. Denn träte er in jenem Seyn, deſſen unmittelbare Potenz er iſt, wirklich hervor, ſo wäre er in dieſem Seyn das blinde Seyn, d. h. der

[1] Der die bloße Einzigkeit des Weſens oder der Subſtanz ausſagende Satz kann nicht ſelbſt Monotheismus, ſondern nur die negative Seite deſſelben ſeyn. Hätte der Monotheismus zu ſeinem Inhalte jene abſolute Einzigkeit, ſo müßte Spinoza ebenſo gut für einen Monotheiſten gelten, als nur immer der überzeugteſte Chriſt ein Monotheiſt heißen kann. Wirklich führt Hegel in ſeiner Encyklopädie das eleatiſche Syſtem, das des Spinoza und andere ähnliche als Monotheismus an, ja — ſpricht von Monotheismen im Pluralis, wodurch er zeigt, daß er, der die kirchlichen Dogmen mit ſeiner Philoſophie in Verbindung zu ſetzen ſuchte, dieſen erſten aller Begriffe niemals unterſucht hatte. Denn Monotheismen (im Pluralis) ſollte man denken, ſollte es ebenſowenig geben können, als etwa mehrere einzige Götter. Eines ſo widerſprechend als das andere. Noch merkwürdiger freilich iſt, wie andere ein Syſtem, welches nicht einmal einen ſo weſentlichen, die ganze chriſtliche Lehre beſtimmenden und enthaltenden Begriff, wie den des Monotheismus, ins Reine gebracht hatte, zur Grundlage nehmen konnten, um mit dieſem Syſtem eine vermeintlich umſtürzende Kritik gegen das ganze Gebäude chriſtlicher Wahrheiten zu richten.

Digitized by Google

Ungeiſt (alſo auch der Ungott), aber indem er ſich als den Ungeiſt negirt, gelangt er durch dieſe Negation eben dazu ſich als Geiſt zu ſetzen, und ſo muß jenes Princip ſelbſt zu ſeinem als Gott Seyn dienen. Gott iſt alſo nicht bloß das Seyende ſelbſt, ſondern (hier ergibt ſich dann die Beſtimmung, von der wir ſagten, daß ſie zu dem Begriff des Seyenden ſelbſt hinzukommen müſſe, damit der Begriff ganz identiſch werde mit dem Begriff Gottes) — Gott iſt das Seyende ſelbſt, das es iſt, d. h. das es wahrhaft iſt — er iſt τὸ ὄντως ὄν, und dieß heißt hier ſo viel: Er iſt das Seyende ſelbſt, das auch im Seyn nicht aufhört, das Seyende ſelbſt, d. h. Geiſt zu ſeyn (das auch im Seyn ſich als Weſen, als das Seyende ſelbſt, d. h. als Geiſt, erhält). Demgemäß wird es nun nicht mehr ſchwer ſeyn, den Uebergang zum Monotheismus zu zeigen.

Gott, inwiefern er das Seyende ſelbſt iſt, iſt er auch das unmittelbar ins Seyn übergehen, ſich ins Seyn erheben Könnende. Die dieſes leugnen und Gott abſtreiten, das unmittelbar ins Seyn hervortreten — inſofern aus ſich ſelbſt herausgehen Könnende zu ſeyn, die ihm dieß abſtreiten, berauben ihn eben dadurch jeder Möglichkeit von Bewegung und verwandeln ihn, nur auf andere Weiſe als Spinoza, in ein nicht minder unbewegliches und abſolut unvermögendes Weſen, daher ſie ſich denn auch genöthigt ſehen zu bekennen, daß z. B. jede eigentliche Schöpfung etwas der Vernunft rein Unbegreifliches ſey. Hiedurch entſteht jener ſchaale, abſolut impotente, durchaus nichts zu erklären vermögende Theismus oder Deismus, der der einzige Inhalt unſrer ſogenannten rein moraliſchen und aufgeblaſenen Religionslehren iſt. Jene Macht des unmittelbaren Seyns, des aus ſich Herausgehens, des ſich ungleich Werdens, jene Macht der Ekſtaſis iſt die eigentliche Zeugungskraft in Gott, der ſie ihn alſo mit jenem Princip zugleich berauben. Denn eben daran, daß er das iſt (die unmittelbare Macht zu ſeyn), hat er nicht mehr bloß die allgemeine Materie, ſondern den nächſten Stoff ſeiner Gottheit. Dieſe Potenz iſt allerdings in ihrer Hinauswendung die Potenz des ungöttlichen, ja gegengöttlichen Seyns, aber eben darum in ihrer Hineinwendung die Potenz,

Digitized by Google

der Grund, der Anfang, das Setzende des göttlichen Seyns — τὸ γόνιμον, oder wenn ich mir den kühnen Ausdruck eines Apoſtels erlauben darf, τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ. Gott iſt nicht Gott durch dieſe Potenz, aber er iſt ebenſowenig Gott ohne ſie. Der wahre Begriff Gottes (von der Wirklichkeit iſt noch nicht die Rede, ich bitte Sie dieß wohl zu bemerken), aber der wahre Begriff Gottes iſt: das nur durch Negation des gegentheiligen Seyns als Weſen, als Geiſt ſeyn könnende Weſen zu ſeyn. Nehmen Sie alſo die Potenz jenes gegentheiligen Seyns hinweg, ſo nehmen Sie von Gott die Möglichkeit hinweg, als Geiſt zu ſeyn, ſich zu ſetzen, ſich zu zeugen als Geiſt. Die Möglichkeit des gegentheiligen Seyns iſt eben gegeben in jenem unmittelbaren Seynkönnen. Aber Gott — ſeinem Begriff nach iſt er das Seynkönnende, nicht um das ihm (dem Seynkönnenden) gemäß Seyende (alſo das blindlings Seyende) zu ſeyn, ſondern um es nicht zu ſeyn, um alſo dieſes Seyn in ſich als bloß mögliches, als bloßen Grund (was nur Grund iſt, iſt immer ſelbſt nicht ſeyend) als bloßen Anfang ſeines Seyns zu haben. Wundern Sie ſich nicht, daß ich hier von einem Anfang des göttlichen Seyns rede; da ich dieſes Ausdrucks mich hier zum erſten Male bediene, ſo will ich ihn auch erklären. Sie ſehen von ſelbſt, daß hier nicht von einem äußern, ſondern von einem innern Anfang des göttlichen Seyns die Rede iſt, der eben darum ſelbſt nur als ein ewiger, d. h. als ein immer bleibender und immerwährender, gedacht werden kann, nicht als ein Anfang, der einmal Anfang iſt und dann aufhört es zu ſeyn, ſondern der immer Anfang iſt, und heute nicht weniger Anfang iſt, als er es vor undenklichen Zeiten war. Der ewige, immerwährende Anfang des göttlichen Seyns, in den ſich Gott nicht Einmal geſetzt hat und nun nicht wieder ſetzt, ſondern worin er ewig ſich zu ſetzen anfängt, iſt — jene als bloßer Grund geſetzte unmittelbare Macht zu ſeyn. Man pflegt ſonſt zu ſagen, in Gott ſey weder Anfang noch Ende. Betrachtet man das Seyende ſelbſt, noch abstracte von dem Seyn, ſo iſt dem Seyenden ſelbſt allerdings weder Anfang noch Ende. Aber ſowie wir zu dem Seyn übergehen, d. h. ſowie wir das, was das Seyende ſelbſt iſt, nun auch als ſeyend wollen oder

Digitized by Google

denken, ſo iſt in dieſem Seyn nothwendig Anfang, Mittel und Ende — aber wie geſagt, ewiger Anfang, ewiges Mittel, ewiges Ende — und der Satz: in Gott ſey weder Anfang noch Ende, heißt in Bezug auf das göttliche Seyn nur ſo viel: in Gott iſt kein Anfang ſeines Anfangs und kein Ende ſeines Endes. Dieß erſt iſt der poſitive Begriff des Ewigen und der Ewigkeit, während jene gewöhnliche Formel: Aeternum est, quod fine et initio caret, nur der negative Begriff der Ewigkeit iſt. Wenn man ſagt, daß in dem reinen Begriff des Seyenden ſelbſt kein Anfang und kein Ende gedacht wird, ſo iſt damit nur geſagt, daß Anfang und Ende noch nicht geſetzt ſind, d. h. es wird in dieſer Abweſenheit von Anfang und Ende nicht etwas Poſitives, nicht ein Vollkommenes; ſondern im Gegentheil nur eine Negation, ein Mangel gedacht, wie denn auch der Begriff des Seyenden erſt in dem Begriff Gott ſeine Vollendung erhält. Ohne Anfang und ohne Ende zu ſeyn, iſt keine Vollkommenheit, ſondern unvollkommen, iſt Negation alles Actus; denn wo Actus iſt, da iſt Anfang, Mittel und Ende. Man beſtimmt Gott ſonſt auch als das Abſolute. Aber das lateiniſche Wort absolutum bedeutet nichts anderes als das Voll-Endete, alſo nicht das, was kein Ende in ſich hat, nicht das ſchlechthin Unendliche, ſondern das in ſich ſelbſt Geendete und Beſchloſſene, wie es die lateiniſche Sprache vollſtändiger durch den Ausdruck bezeichnet: id quod omnibus numeris absolutum est; in jedem Actus, in jeder Bewegung ſind aber nur drei Momente oder Zahlen weſentlich, Anfang, Mittel und Ende; was alſo dieſe in ſich ſelbſt hat, iſt ganz vollendet, oder omnibus numeris absolutum.

Wir können zu weiterer Erläuterung auch ſagen, jene Potenz des unmittelbaren Seyns ſey das Natürliche oder auch die Natur in Gott, wie wir früher ſchon bemerkten, es ſey ihm natürlich überzugehen. Im Begriff der Natur wird ſelbſt nur ein Können gedacht. Unter der Natur eines Weſens, einer Pflanze z. B., verſteht man das, was ſie befähigt eine Pflanze zu ſeyn, vermöge deſſen ſie eine Pflanze ſeyn kann. Die Natur eines Weſens wird eben darum von dem wirklichen Weſen ſelbſt noch unterſchieden: die Natur eines Weſens iſt das

Digitized by Google

Prius des Weſens, das wirkliche Weſen ſelbſt das Poſterius. Aber eben durch das nicht Seyn deſſen, was er merâ naturâ, bloß natürlicher Weiſe, ſeyn würde, gerade dadurch iſt er Gott, d. h. der Uebernatürliche. Dem Begriff Gottes gemäß iſt, daß er ſich in jener Potenz als nicht ſeyend ſetze (daß er ſie eben als bloße Potenz, als bloße Möglichkeit behalte), — ich ſage, ſo iſt jene Potenz durch den Begriff Gottes beſtimmt; denn von der Wirklichkeit, wie ſchon erinnert, iſt noch gar nicht die Rede, es iſt bloß von dem Begriff Gottes, inwiefern er Iſt, die Rede, — es iſt ein Begriff a priori, den wir aufſtellen — wir beſtimmen zum voraus, welches Seyn göttliches Seyn ſeyn wird oder ſeyn kann, und wir ſagen: im Begriff des göttlichen Seyns iſt jenes unmittelbare Seyn, welches durch unmittelbaren Uebergang a potentia ad actum geſetzt wäre, dieſes Seyn iſt im Begriff des göttlichen Seyns als das Negirte, als bloß potentielles geſetzt. Der Begriff Gottes bringt es alſo mit ſich, daß er ſich in jenem Seyn als nicht ſeyend ſetze, aber er kann ſich nicht in dieſem als nicht ſeyend ſetzen, ohne ſich in einem andern als ſeyend zu ſetzen, und zwar in dieſem nun als rein ſeyend, d. h. als ſeyend ohne Uebergang a potentia ad actum. Dieſe letzte Beſtimmung laſſen wir einſtweilen fallen, um ſie ſpäter genauer zu erklären. Vor jetzt kommt es nur darauf an, dieſes Verhältniß zwiſchen einem Vorausgehenden und Folgenden überhaupt oder im Allgemeinen uns deutlich zu machen. Gott ſeinem Begriff gemäß und demnach als Gott ſetzt ſich in jenem erſten Seyn als nicht ſeyend, aber nur um ſich in einem zweiten Seyn als rein ſeyend zu ſetzen. Jenes erſte Seyn, in ſeiner Negation, iſt alſo die Möglichkeit oder Potenz des zweiten, oder dieſes zweite hat an jenem erſten, und zwar an dem negirten erſten, ſeine Potenz, ſeine Möglichkeit, wir können auch ſagen, ſeinen Stoff. Die beiden, das nicht Seyende dort und das rein Seyende hier, ſind alſo unauflöslich aneinander gekettet und können ſich nicht von einander trennen. Fragen wir alſo, was denn nun eigentlich Gott als ſolcher ſey, ſo iſt offenbar, daß er weder insbeſondere jenes negirte Seyn, das wir durch 1 bezeichnen wollen, noch jenes poſitive Seyn, das wir durch

Digitized by Google

2 bezeichnen wollen, daß er als keines dieſer beiden insbeſondere Gott iſt, ſondern Gott iſt nur Gott in 1 + 2, d. h. als der durch Negation von 1 in 2 als ſeyend geſetzte; und weil er nicht als 1 und nicht als 2, ſondern nur als 1 + 2 Gott iſt, ſo ſind eben darum nicht zwei Götter, ſondern es iſt doch nur Ein Gott geſetzt, obgleich Zwei geſetzt ſind, nur nicht zwei Götter, — wir können nur ſagen zwei Geſtalten des Einen, in 1 + 2 ſeyenden Gottes. Sie ſehen hier zum voraus (denn die nähere Beſtimmung von 2 mir vorbehaltend laſſe ich auf dieſe Erörterung mich nur ein, damit Sie um ſo williger mir folgen, indem Sie ſehen, wo die Sache hinausgeht) — Sie bemerken hier, ſage ich, zum voraus, wie nun allerdings etwas entſteht, von dem wir ſagen können, daß es eine Einheit Gottes als ſolchen oder der Gottheit nach enthält, alſo etwas, welches die Einheit oder Einzigkeit wirklich auf die Gottheit einſchränkt.

Daß im Begriff des Monotheismus etwas Einſchränkendes, Reſtriktives liege, war auch in jener, übrigens, wie gezeigt, unſtatthaften Art, ſich darüber auszudrücken, anerkannt. Man fühlte, daß es zum Monotheismus nicht hinreiche, zu leugnen, daß etwas anderes überhaupt außer Gott exiſtire, man leugnete alſo nun, daß kein anderer Gott außer ihm ſey, d. h. man ſchränkte die Negation in dem Satze auf die Gottheit ein. Der Fehler aber war, daß man dabei bloß an den Einzigen nach außen dachte, anſtatt die Einzigkeit auf Gott ſelbſt zurückzubeziehen. Man ſah als unmittelbaren Inhalt des Monotheismus nicht den Begriff des einzigen Gottes, ſondern gleich die Ausſage der Einzigkeit an. Da man nun die Einzigkeit bloß auf der Seite der Ausſage ſuchte, ſo blieb auf der Seite des Subjekts der Ausſage nur der unbeſtimmte und allgemeine Begriff Gott übrig. Wenn man nun aber angenommen hat, wie man annehmen muß, daß im Begriff des einzigen Gottes, d. h. im Begriff des Monotheismus, nicht von etwas außer Gott, ſondern nur von Gott ſelbſt die Rede ſeyn könne, zugleich aber denkt, daß in dieſem Begriff nothwendig eine Reſtriktion liegt, d. h. daß die Einzigkeit auf den Gott als ſolchen, d. h. auf die Gottheit Gottes, eingeſchränkt wird, ſo iſt der einzige

Digitized by Google

noch übrig bleibende Sinn dieſer, daß Gott nur einzig — als Gott oder ſeiner Gottheit nach, alſo in anderer Hinſicht, oder von ſeiner Gottheit abgeſehen, nicht einzig, ſondern — da ein anderer Gegenſatz hier nicht denkbar — Mehrere iſt.

Gleich anfänglich hätte unter den gegen die gewöhnlichen Erklärungen des Monotheismus vorgebrachten Gründen auch dieſer angeführt werden können, daß der Monotheismus als Dogma, als unterſchiedene Lehre, was er doch iſt, einen poſitiven Inhalt haben müſſe, und nicht in einer bloßen Negation beſtehen könne, wie jene iſt, wo bloß verſichert wird, daß ein anderer oder mehrere andere Götter außer ihm nicht ſeyen, oder, wie man eigentlich ſagen müßte, nicht ſeyn können. Hierin iſt durchaus keine Behauptung. Eine Behauptung kann nun aber auch überhaupt nicht darin liegen, daß Gott Einer iſt; denn damit iſt immer nur geſagt, daß er nicht Mehrere iſt, alſo es iſt eine bloße Negation. Die eigentliche Behauptung kann alſo vielmehr gerade nur im Gegentheil liegen, in der Ausſage, daß er nicht Einer, Mehrere iſt, obwohl nicht als Gott oder der Gottheit nach. Der Fehler des gewöhnlichen Vortrags beſteht demnach darin, daß man ſich vorſtellt, das, was in dem Begriff des Monotheismus unmittelbar behauptet werde, ſey die Einheit, da das unmittelbar Behauptete vielmehr die Mehrheit iſt, und nur mittelbar, nämlich erſt im Gegenſatz mit dieſer, die Einheit, nämlich die Einheit Gottes als ſolchen behauptet wird. Aufs Genaueſte ausgedrückt müſſen wir alſo vielmehr ſagen: weit entfernt, daß in dem richtigen Begriff die Einheit unmittelbar behauptet wird, iſt ſie vielmehr das unmittelbar Widerſprochene, es wird geleugnet, daß Gott einzig in dem Sinn ſey, in welchem Ein Princip, — z. B. das von uns durch 1 bezeichnete, Eines iſt. In dieſem Sinn iſt Gott vielmehr nicht einzig. Im richtigen Gefühl der in dieſem Sinn (im Sinn der Ausſchließlichkeit) vielmehr geleugneten Einzigkeit haben die ganz alten Theologen, z. B. Johann von Damask, von dem ſich ſo ziemlich alles herſchreibt, was in unſrer bisherigen Theologie Spekulatives iſt, dieſer hat geſagt: Gott ſey nicht ſowohl einzig, als übereinzig: mehr als nur Einer, unus sive singularis quis. Die Mehrheit

Digitized by Google

wird nicht von Gott überhaupt, ſondern nur von Gott als ſolchem geleugnet. Gott iſt nur als Gott Einer, d. h. nicht Mehrere, oder: er iſt nur nicht mehrere Götter; aber dieß verhindert nicht, ſondern, wenn er in der That der einzige Gott, der der Gottheit nach einzige iſt, ſo fordert dieſe Ausſage, daß er in anderer Hinſicht, d. h. ſofern er nicht Gott iſt, Mehrere ſey. — Daß Gott als Gott der einzige iſt, hat erſt Sinn, und kann alsdann erſt Gegenſtand einer Verſicherung werden, wenn er nicht überhaupt einzig, wenn er alſo — nicht als Gott oder außer ſeiner Gottheit betrachtet Mehrere iſt. Ueberhaupt, wenn man wiſſen will, was ein ſolcher weltgeſchichtlicher Begriff bedeutet, muß man nicht Lehrbücher und Compendien fragen. Denn wie man ſich auch die erſte Entſtehung jenes Begriffs des einzigen Gottes in der Menſchheit denke, durch bloße Reflexion und Schulweisheit iſt er ſicher nicht entſtanden. Insbeſondere wiſſen wir, daß wir, d. h. die neuere Menſchheit, überhaupt dieſen Begriff nicht erfunden haben, daß er uns bloß durch das Chriſtenthum zu Theil geworden. Es läßt ſich aber gar wohl erklären, warum man in der Folge für gut gefunden hat, das eigentlich Poſitive dieſes Begriffs zu verbergen, als ein Geheimniß zu behandeln, ſo daß dieſes Poſitive eben dadurch verloren gehen mußte, und nicht weniger iſt begreiflich, daß dieſer Begriff, ſowie er nur überhaupt erſt Gewalt erlangt hatte, ſogleich zum Kanon aller höheren Forſchung, zur unantaſtbaren Vorausſetzung erhoben, aber eben dadurch zugleich aller Kritik entzogen wurde. Will man alſo den wahren, den wirklichen Sinn eines ſolchen Begriffs, der nicht der Schule, ſondern der Menſchheit angehört, kennen lernen, ſo muß man ſehen, wie er zuerſt in der Welt ſich angekündigt. Nun gibt es aber kein urkundlicheres Wort über die Einheit Gottes, als jenes kapitale und klaſſiſche, jene Anrede an Iſrael: „Höre Iſrael, Jehovah dein Elohim iſt ein einziger Jehovah — יְהוָה אֶחָד“ —; es heißt nicht: „er iſt einzig“; „er iſt אֶחָד“ oder Einer ſchlechthin, ſondern: „Er iſt ein einziger Jehovah“, d. h. er iſt nur einzig als Jehovah, als der wahre Gott oder ſeiner Gottheit nach, womit alſo zugelaſſen iſt, daß er abgeſehen von ſeinem Jehovah-Seyn Mehrere ſeyn

kann [1]. Hier also, in dem ersten Wort, durch welches die Lehre von dem einzigen Gott verlautet, haben wir jene Restriktion, die im Begriff des Monotheismus gedacht werden muß, mit deutlichen klaren Worten ausgedrückt.

[1] Es liegt weder in der Grammatik, noch in dem Genius der hebräischen Sprache, soweit sie mir bekannt, irgend etwas, das verhindert hätte, anstatt יְהוָה אֱלֹהֶיךָ יְהוָה אֶחָד, Jehovah dein Gott ist ein einziger Jehovah, zu sagen: יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶחָד, Jehovah dein Gott ist einzig; man muß also annehmen, daß jene Wiederholung des Hauptworts absichtlich ist. Vergl. Zach. 14, 9.

Digitized by Google

Dritte Vorlesung.

Ich habe nun vorläufig und im Allgemeinen den Uebergang von der absoluten Einzigkeit zur Einzigkeit Gottes als solchen gezeigt. Sie sehen, daß das, was in Gott Grund der absoluten Einzigkeit ist, selbst zum Element seiner Einzigkeit als Gott, also was Princip des Pantheismus ist, selbst zum Element des Monotheismus werde. Ich werde nun aber suchen, das besondere Verhältniß jener beiden zuerst gefundenen Elemente der Mehrheit näher zu erklären.

Das Seyende ist in seinem Fortgang zum — Seyn im ersten Moment bloß seyn Könnendes, aber nur um in einem zweiten Moment das rein Seyende zu seyn, d. h. das Seyn, in dem nun ebensowenig von einem Können ist, als in jenem ersten etwas von einem Seyn ist. Das Seyende in diesen beiden Momenten, demnach als 1 + 2 betrachtet, ist das die unendliche potentia existendi als bloße Potenz, als bloßes Können in sich enthaltende Wesen. Als das sie Enthaltende kann es nicht eben das seyn, was das Enthaltene ist, sondern im Gegentheil, um jene Potenz des Seyns enthalten zu können, muß es das ebenso überschwenglich seyende seyn, wie jene unendliches Können, d. h. unendliches nicht Seyn ist. Der unendliche Mangel an Seyn in dem einen kann nur durch den unendlichen Ueberfluß von Seyn in dem andern begnügt und ersteres eben dadurch im Können erhalten werden. Denn das unmittelbar seyn Könnende ist von der Art, daß erst eine Möglichkeit es im Können zu erhalten gegeben oder erklärt seyn muß. Das, was ein anderes enthält, ist immer zugleich

Digitized by Google

das Begnügende deſſelben. Enthalten heißt im Lateiniſchen continere, und wir können ſagen: quod continet, contentum reddit id quod continet, d. h. was enthält, begnügt das, was von ihm enthalten iſt; contentum esse aliqua re, wirklich durch etwas oder von etwas enthalten ſeyn, bedeutet ſo viel als von etwas begnügt, zufrieden ſeyn. Das überſchwengliche Seyn in dem Zweiten bringt alſo das eigne Seyn in dem andern zum Schweigen, ſo daß dieſes als pura potentia, als reines Können ſtehen bleibt, und nicht verlangt in ein eignes Seyn überzugehen [1]. Wie das Erſte potentia pura (lautres Können) iſt, ſo iſt das Zweite actus purus, d. h. es iſt das nicht erſt a potentia ad actum Uebergehende, ſondern das gleich Actus iſt. Das Seyende in ſeinem zweiten Moment (ich ſage Moment: Moment, bekanntlich ſoviel als movimentum, von moveo, — und was wir hier betrachtet, iſt ja der Fortgang, d. h. die Bewegung, des Seyenden zu dem Seyn, alſo jene Unterſchiede ſind in der That Bewegungs- oder Durchgangspunkte des göttlichen Seyns, wir können ſie daher auch Momente nennen, oder auch, weil ſie die das göttliche Seyn möglich machenden Momente, alſo die Möglichkeiten des göttlichen Seyns ſind, mögen wir ſie wohl auch Potenzen des göttlichen Seyns nennen): — in ſeinem erſten Moment alſo, oder in der erſten Potenz ſeines Seyns iſt das Seyende reines Können, potentia pura, im zweiten Moment ebenſo reines Seyn, actus purus, aber es iſt reines Können im erſten nur ſofern reines Seyn im zweiten, und umgekehrt, es kann im zweiten nur actus purus ſeyn, inwiefern es im erſten potentia pura iſt; — obgleich alſo 1 das Erſte, Vorausgehende, 2 das Zweite oder Folgende iſt, ſo iſt hier doch kein wirkliches Vor oder Nach, ſondern wir müſſen uns beide als zugleich geſetzt denken; das unmittelbar nicht ſeyende iſt nicht ſobald geſetzt, als auch das rein ſeyende geſetzt iſt; zwiſchen beiden iſt eben darum die höchſte Annehmlichkeit (ſie nehmen ſich gegenſeitig an), weil das, was in dem einen negirt, in dem andern geſetzt iſt, und

[1] In der Einheit ſind 1 und 2 das einzige Genüge: ſie ſtellen beide zuſammen gleichſam Armuth und Ueberfluß vor, aus deren Verbindung jene bekannte platoniſche Dichtung Eros hervorgehen läßt. (Einem andern Manuſcript entnommener Satz.)

Digitized by Google

umgekehrt. — Das, was als potentia pura ſich verhält, iſt inſofern bloß Subjekt, aber nicht Subjekt von ſich ſelbſt (denn da wäre es zugleich Objekt), ſondern Subjekt des Zweiten oder dem Zweiten, es iſt Subjekt ohne Objekt zu ſeyn. So iſt hinwiederum das Zweite (das wir das rein- oder unendlich Seyende genannt haben), dieſes iſt reines Objekt, aber nicht für ſich ſelbſt; denn da wär' es auch Subjekt; ſondern es iſt reines Objekt dem Erſteren, und alſo bloßes Objekt, ohne Subjekt zu ſeyn. Jedes iſt in ſeiner Art gleich unendlich, das eine unendliches Subjekt, das andere unendliches Objekt. Wir haben alſo hier gleich ein endlich-Unendliches, d. h. ein gebildetes, nicht ein formloſes, ſondern, ich möchte ſagen, organiſches Unendliches, denn jedes iſt gegen das andere (inwiefern es nicht iſt, was das andere iſt) endlich, in ſich ſelbſt betrachtet aber unendlich. Wir können, nach dem was ſchon früher über die Natur des Könnens bemerkt worden iſt, das Erſte (das Seyende als potentia pura) vergleichen mit einem ruhenden, d. h. nicht wollenden, Willen. Das Seyende als das rein ſeyende dagegen, müſſen wir ſagen, ſey gleich einem lautern, gleichſam willenloſen Wollen: als Beiſpiel eines ſolchen willenloſen Wollens können wir die überfließende Güte eines ſich gleichſam nicht verſagen könnenden Weſens anſehen. Die potentia pura iſt von den beiden das, was ſich verſagen kann oder verſagen könnte; nämlich wenn es Subjekt, Möglichkeit, Potenz ſeiner ſelbſt ſeyn wollte, d. h. wenn es ein eignes Seyn wollte oder annähme, dann würde es eben dadurch dem Zweiten ſich verſagen und es von ſich ausſchließen. Die potentia pura iſt der ſelbſtiſch ſeyn könnende, aber, eben weil bloß ſeyn könnende, nicht ſelbſtiſch ſeyende, alſo doch unſelbſtiſche Wille. Aber das Zweite iſt das ſich gar nicht verſagen Könnende, das an ſich Selbſtloſe, das ſich dem Erſten nur geben Könnende. Das Erſte iſt der Zauber, die Magie, wodurch das Zweite über alle Selbſtheit gehoben zum reinen überfließenden Seyn gebracht oder beſtimmt wird. Je tiefer die Vertiefung, d. h. die Negation der Selbſtheit in dem einen, deſto größer die Erhöhung über alle Selbſtheit in dem andern. Das Erſte muß Nichts ſeyn (nämlich nichts ſelbſt ſeyn), damit das überſchwenglich Seyende

Digitized by Google

ihm Etwas werde, und umgekehrt, das Zweite muß das unendlich Seyende ſeyn, damit es das Erſte in ſeinem nicht-ſelbſt-Seyn erhalte. In beiden iſt alſo eine gleiche Selbſtloſigkeit oder, um einen veralteten aber trefflichen Ausdruck zurückzurufen, völlig gleiche Selbſtunannehmlichkeit, alſo eben damit die größte gegenſeitige Annehmlichkeit, indem das Erſte abſolute Negation des außer-ſich-Seyns, das Zweite eine ebenſo vollkommene Negation des in-ſich-Seyns iſt. Das Erſte (die potentia pura) zieht ſich das Seyn nicht an, das als Möglichkeit in ihm iſt, aber eben darum iſt das Zweite das nicht Sich Seyende, ſondern das nur dem Erſten Seyende, ja das nur dieſem ſeyn Könnende, und es alſo Vorausſetzende. Denn das Erſte, der Anfang kann überall nur Subjekt ſeyn. Das Seyende kann nicht unmittelbar Objekt ſeyn; Objektſeyn iſt das Zweite, und ſetzt das voraus, dem es Objekt iſt. Daher kann das Seyende unmittelbar bloß Subjekt ſeyn, und es iſt reines Subjekt, bloßes Subjekt, wenn es nicht Subjekt von ſich ſelbſt, d. h. ſo iſt, daß es zugleich ſich Objekt iſt. Das Seyende iſt alſo nothwendig ein anderes, inwiefern es Subjekt, und ein anderes, inwiefern es Objekt iſt; es iſt zwar daſſelbe Seyende, aber daſſelbe Seyende iſt ein anderes als 1, ein anderes als 2, es iſt alſo eine wirkliche Mehrheit. Es iſt als 1 Subjekt von ſich ſelbſt als 2, inſofern iſt es daſſelbe Seyende, aber 1 und 2 ſind nicht daſſelbe, ſondern jedes ein anderes, indem jedes gerade das ausſchließt und nicht iſt, was das andere iſt. 2 iſt bloß Objekt, und eben darum kann es nur 2, nur secundo loco ſeyn, d. h. es ſetzt ein anderes voraus. Dagegen jenes bloße unendliche Können, dieſes kann Anfang ſeyn, und iſt eben dadurch — wiewohl vorerſt bloß innrer — Anfang, es iſt eben dadurch Anfang, daß es ſich jenes unendlich Seyende als Objekt anzieht. Denn Anfangen oder, wie man ja auch ſagt, Anfahen und Anziehen iſt nur Ein Wort. Der Anfang liegt im Anziehen, das Anziehende aber muß Mangel ſeyn, Armuth an eignem Seyn; wie Chriſtus ſagt: Selig ſind die arm ſind dem Geiſt, d. h. für den Geiſt, ſo daß ſie den Geiſt ſich anziehen. Denn wäre es des eignen Seyns voll[1],

[1] wäre es ſelbſtiſch.

Digitized by Google

ſo könnte es kein Seyn an-ziehen, ſondern würde es zurückſtoßen. (Sie fühlen von ſelbſt, welche tief ſittliche Bedeutung in dieſen höchſten Begriffen liegt. Aber eben dieß iſt zugleich der höchſte Beweis der Wahrheit dieſer Begriffe, und gerade dieſe ſittliche Bedeutung macht zugleich die Verſtändlichkeit dieſer Begriffe). Aber auch in der andern Bedeutung, die das Wort anziehen hat, da es ſo viel bedeutet als bekleiden, auch in dieſer iſt die erſte Potenz die anziehende der andern; nämlich jenes bloße (alles Seyns entblößte) nackte Können, indem es das unendliche Seyn anzieht, bekleidet es ſich gleichſam oder überzieht ſich mit dieſem Seyn, ſo daß wir nur dieſes, aber nicht es ſelbſt ſehen; es ſelbſt iſt das in der Tiefe Verborgene, das eigentliche Myſterium des göttlichen Seyns, das, in ſich alles Seyns ermangelnd, äußerlich mit dem unendlich Seyenden ſich bedeckt, und indem es ſelbſt für ſich nichts iſt, eben darum ein anderes (nämlich das unendlich Seyende) iſt. Denn der wahre Sinn des Ausdrucks: etwas ſeyn iſt eben dieſer. Wenn nämlich das Seyn eum emphasi geſagt wird, ſo iſt der Ausdruck: etwas ſeyn = dem, dieſem Etwas Subjekt ſeyn. Das iſt, die Copula in jedem Satze, z. B. in dem Satze: A iſt B, wenn ſie nämlich überhaupt bedeutend, emphatiſch, d. h. die Copula eines wirklichen Urtheils iſt, ſo bedeutet „A iſt B" ſo viel als: A iſt dem B Subjekt, d. h. es iſt nicht ſelbſt und ſeiner Natur nach B (in dieſem Fall wäre der Satz eine leere Tautologie), ſondern: A iſt das auch nicht B ſeyn Könnende. Wäre das, was in dem Satz an der Stelle des Subjekts ſteht, wäre alſo im obigen Fall A ſo beſchaffen, daß es das an der Stelle des Prädicats Stehende nur — ſeyn, nicht auch nicht ſeyn könnte, ſo wäre dieſer Satz ein nichtsſagender, bedeutungsloſer. Ich kann von einem Menſchen: er iſt geſund, nur ſagen, inwiefern ich vorausſetze, nicht daß er außer und über aller Möglichkeit des krank Seyns iſt (denn dann wäre der Satz ein nichtsſagender), ſondern vielmehr nur, daß dieſe Möglichkeit in ihm unterworfen, d. h. daß ſie bloß Subjekt oder — latent iſt. Indem ich leugne, daß er krank iſt, laſſe ich zugleich die Möglichkeit des Gegentheils durchſcheinen (die eigentliche Bedeutung des Worts

Digitized by Google

Emphaſis[1]). Ebenſo wenn ich von irgend einer geometriſchen Figur, ſie ſey nun an der Tafel verzeichnet oder körperlich dargeſtellt, ſage: dieß iſt ein Cirkel, oder es iſt eine Ellipſe, ſo iſt dieß ein Urtheil. Das Subjekt in dieſem Satze iſt das was ich ſehe, die Materie, mit welcher die Figur dargeſtellt iſt. Wenn ich alſo urtheile, dieſes iſt ein Cirkel oder dieſes iſt eine Ellipſe, ſo drücke ich damit aus, daß eben dieſes was ich ſehe und was jetzt ein Cirkel iſt, wohl auch eine andere geometriſche Figur oder auch gar keine ſeyn könnte; nur inwiefern ich dieß vorausſetze, ſage ich mit Beſtimmtheit oder cum emphasi: dieſes iſt ein Cirkel oder dieſes iſt eine Ellipſe. Und in eben dieſem Sinne ſagen wir nun hier: das unendliche Können, das unendliche nicht Seyende iſt das unendliche Seyn, das unendliche Seyende. — Wundern Sie ſich nicht, daß ich bei der Erklärung dieſer Potenzen und ihres Verhältniſſes ſo lange verweile; denn es ſind eben dieſe Potenzen, mit denen wir in der Folge zu thun haben werden, deren Bedeutung und Verhältniſſe wir daher wohl ins Auge faſſen müſſen, um ſie in allen ihren Geſtalten und Verkleidungen immer wieder zu erkennen.

Es iſt nun aber ſofort einzuſehen, daß wir auch bei der Zweiheit nicht werden ſtehen bleiben können. Nämlich die Abſicht dieſer Entwicklung iſt doch eigentlich, zu zeigen oder darzuthun, wie das Seyende ſelbſt ſey. Nun iſt aber das Seyende ſelbſt immer doch eigentlich Subjekt, Macht zu ſeyn. Nur unmittelbar, wie wir jetzt geſehen, nur primo impetu, daß ich ſo ſage, können wir die Macht zu ſeyn nicht auch als ſeyend ſetzen. Denn das hier gemeinte Seyn iſt das gegenſtändliche, objektive. Nichts iſt aber unmittelbar Gegenſtand,

[1] Die Bedeutung der Emphaſis muß man nicht nach dem modernen Gebrauch, z. B. dem „avec emphase“ der Franzoſen, worin nur noch ein Theil von ihr übrig iſt, ſondern nach den Erklärungen des Quinctilianus beurtheilen, der (Institut. orat. 9, 2, 3) das Wort durch „plus quam dixeris significationem“ erklärt, und anderwärts von ihr ſagt: non ut intelligatur efficit, sed ut plus intelligatur (8, 2, 11), oder: altiorem praebens intellectum, quam verba per se ipsa declarant (8, 3, 83). Zu dem oben gebrauchten Wort latent führe ich an 9, 2, 64: Est emphasis, cum ex aliquo dicto latens aliquid eruitur.

Digitized by Google

es ist nur Gegenstand für ein anderes, d. h. inwiefern es ein anderes voraussetzt. Also kann das Seyende selbst im ersten Moment, also inwiefern ihm noch nichts anderes vorausgesetzt wird, nur als reines Subjekt, als lautre Macht zu seyn, aber mit der ausdrücklichen Bestimmung des nicht seyns, gesetzt werden. Das Seyende ist darum im ersten Moment nur potentia pura. In einem zweiten Moment setzt es sich wieder, nun als Objekt (weil es Subjekt schon ist), aber nun ist es eben das ganz bloß objektiv, d. h. als das Gegentheil von sich selbst gesetzte Subjekt. — Substantiell, der bloßen Substanz nach, ist auch in 2 das Subjekt (denn es kann nichts seyn, als was Subjekt ist; Subjekt und Objekt sind in diesem Sinn dasselbe, das Subjekt ist das nur als Subjekt, das Objekt ist das nur als Objekt gesetzte Subjekt), bloß substantiell genommen ist also auch im Zweiten das Subjekt, aber das ganz in das Objektive, in das Seyn (nämlich in das Objekt) umgewendete, so daß in ihm nun das Subjektive ebenso latent, verborgen, zum Schweigen gebracht ist, wie in 1 das Seyn oder das Objektive als latent und verborgen gesetzt war. Wir könnten sagen, wie in 1 das Seyn (worunter hier immer das eigenschaftliche, gegenständliche verstanden wird), wie in 1 das Seyn, so ist in 2 das Subjekt, die Selbstheit, als bloße Möglichkeit und demnach völlig latent. Wir haben also nun in dem einen, in 1, zwar das reine *ὄN* (das reine Ens in subjektivem Sinn, das was Ist aber ohne alles Seyn, mit Enthaltung von allem Seyn); im andern, in 2, haben wir auch das reine *ὄN*, aber im umgekehrten, im bloß gegenständlichen Sinn, als das ganz in das Seyn Ergossene, ohne Rückkehr auf sich selbst, ohne Subjektheit, ohne Selbstheit. Nun ist aber offenbar in keinem von beiden für sich das was wir wollen, ob es gleich unvermeidlich ist, daß wir beide zuerst setzen, in welchen das, was wir eigentlich wollen, nur getrennt vorhanden ist. Denn was wir eigentlich wollen, ist Subjekt, lautre Macht zu seyn, die als solche seyend ist; wir wollen also das Subjekt, das als solches und ohne daß es aufhört Subjekt, d. h. lautre Macht zu seyn, Objekt ist, und wir wollen das Objekt, das darum, daß es Objekt — seyend — ist,

Digitized by Google

nicht aufhört Subjekt, lautre Macht, potentia pura existendi zu ſeyn. Aber eben dieſe Beſtimmungen ſchließen ſich unmittelbar aus. Wir können unmittelbar oder primo momento nur das reine Subjekt ſetzen ohne Seyn, secundo momento nur das reine Seyn ohne Subjektheit, und erſt an einer dritten Stelle, erſt als exclusum tertium, als ausgeſchloſſenes Drittes, werden wir das Objekt ſetzen können, das als ſolches auch Subjekt, oder das Subjekt, das als ſolches nicht weniger auch Objekt oder ſeyend iſt. Nur an der dritten Stelle, ſage ich, d. h. nur inwiefern wir die beiden andern ihm voraus ſetzen. Denn denken Sie ſich, daß wir verſuchen, von dieſem letzten Begriff anzufangen, ſo wird er doch ſogleich ſich uns zerſetzen. Der Begriff iſt: das als ſolches geſetzte oder ſeyende Subjekt. Aber alles Seyn iſt ein Hinausgeſetzt-ſeyn, ein Exponirt-ſeyn, ein gleichſam Hinausſtehen, wie im lateiniſchen Exstare ausgedrückt iſt, aber da wir der Vorausſetzung nach nichts haben, wogegen das Subjekt hinaus-geſetzt, ex-ſtirend ſeyn könnte, ſo fällt es uns in das Centrum, in die Tiefe ſeiner bloßen Subjektheit zurück, und wir haben alſo doch, ob wir gleich mit dem höhern, mit dem vollkommenen Begriff anfangen wollten, wir haben doch das bloße Subjekt, und zwar als das nicht ſeyende, als das non ex-stans, sed in-stans (Inneſtehende). Dieſer Anfang mit dem nicht ſeyenden iſt der unumgängliche, unvermeidliche, es iſt nicht das was wir wollen, und wir ſetzen dieſen Anfang nicht weil wir wollen, ſondern weil wir nicht anders können, er iſt das nicht Gewollte (als ſolcher wird er uns ſelbſt ſpäter in der Mythologie erſcheinen), er iſt das nicht eigentlich Geſetzte, ſondern das nur nicht nicht zu Setzende, das nicht eigentlich Seyende, ſondern nur nicht nicht-ſeyn Könnende, das wir nicht umhin können zu ſetzen. Nun mögen wir von dieſem Punkt aus weiter gehen, und jetzt iſt uns verſtattet, das Seyn zu ſetzen: — aber nun geht uns über dem Seyn, dem Objekt, das Subjekt verloren; wir haben jetzt das rein, ja unendlich Seyende, aber wir haben es nicht als Macht zu ſeyn. Denn was Macht zu ſeyn iſt, iſt auch Macht nicht zu ſeyn; aber eben dieſer Macht auch nicht zu ſeyn, iſt das Zweite gleichſam entſetzt; es iſt das nicht ſich verſagen

Digitized by Google

Könnende, oder es iſt das nur ſeyn Könnende, d. h. das nothwendig, alſo auch das rein, das unendlich Seyende, es iſt das ganz Excentriſche, wie 1 das abſolut Centriſche. Erſt an einer dritten Stelle, da das Seyende nicht mehr ausweichen kann — weder zur Rechten noch zur Linken —, erſt das in einem dritten Moment geſetzte Seyende, da es weder reines Subjekt ſeyn kann (denn die Stelle des reinen Subjekts iſt ſchon genommen durch 1), noch reines Objekt (denn deſſen Stelle iſt ſchon genommen durch 2), da ihm, im Gegenſatz oder in der Ausſchließung von 1, nichts übrig bleibt als Objekt, im Gegenſatz oder in der Ausſchließung von 2 nichts übrig bleibt als Subjekt zu ſeyn: da muß das Seyende wohl ſtehen bleiben als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, als das im Seyn oder als ſeyend, indem es alſo = 2 (dem Zweiten gleich iſt), Macht zu ſeyn (alſo frei vom Seyn), alſo = 1 bleibt, und umgekehrt, indem es lautre Macht zu ſeyn, inſofern = 1 iſt, um nichts weniger ſeyend, alſo = 2 iſt; das, weil es im Seyn frei vom Seyn (Macht zu ſeyn) bleibt, das ſich ſelbſt beſitzende ſeyn Können, die ſich ſelbſt beſitzende Macht zu ſeyn iſt (das ſich ſelbſt Beſitzende iſt es, weil es als Subjekt, d. h. als das was beſitzt, zugleich Objekt, d. h. der Gegenſtand ſeines Beſitzes iſt): wir können mit andern Ausdrücken auch ſagen, es iſt das was immerwährend Actus iſt, ohne daß es aufhört Potenz (Quelle des Seyns) zu ſeyn, das im Seyn ſeiner ſelbſt mächtig bleibt, und umgekehrt, indem es Potenz iſt, darum nicht weniger Actus iſt — das ſich nicht verlieren Könnende, das bei-ſich-Bleibende. Im bei-ſich-Bleiben liegt zweierlei, nämlich a) das von ſich Weggehen, das außer-ſich-Seyn, wie 2. Denn was nicht von ſich weggehen, nicht excentriſch ſeyn kann, iſt bloß an ſich, an ſich gleichſam gebunden, wie 1. Von dem, was bloß an ſich iſt, nicht von ſich weggeht, kann man eigentlich nicht ſagen, daß es bei ſich iſt. Bei-ſich-ſeyn heißt im außer-ſich-Seyn an ſich (in ſeinem Weſen) bleiben und beſtehen, ſein An-ſich, ſein Weſen, ſein Selbſt nicht verlieren im außer-ſich-Seyn. Für dieſes ſich ſelbſt Beſitzende, bei-ſich-Bleibende, das im Actus Potenz, im Seyn Macht zu ſeyn bleibt, hat nun aber die Sprache kein anderes Wort als Geiſt. Dem Geiſt allein iſt es

Digitized by Google

gegeben, im Actus Potenz, im Wollen Quelle des Wollens, d. h. Wille, zu bleiben, und umgekehrt, lautrer Wille zu seyn, indem er wollend ist. Damit also, mit diesem dritten Moment oder dieser dritten Potenz ist erst erreicht, was wir von Anfang gewollt, daß nämlich das Seyende selbst als solches seyend ist, aber wir dürfen nie vergessen, daß dieses nicht unmittelbar, sondern nur durch ein Fortschreiten von einer Gestalt des Seyns zur andern, durch eine (nicht äußre, aber innre) Bewegung möglich ist, in welcher das bloße und demnach nicht seyende Seyende der ewige Anfang, das bloß (d. h. rein) seyende und demnach seiner selbst nicht mächtige Seyende das ewige Mittel, das im Seyn frei vom Seyn, d. h. Macht zu seyn, bleibende Seyende das ewige Ende ist.

Nach der letzten Entwicklung müssen wir uns zurückrufen, was gleich anfangs bemerkt worden, daß vor jetzt und also bis hieher nur noch von dem Begriff des göttlichen Seyns, noch nicht von einem wirklichen Seyn die Rede sey. Der bisher entwickelte Begriff ist nur der Begriff des göttlichen Seyns a priori, d. h. der Begriff, den wir noch vor dem wirklichen Seyn von diesem Seyn haben. Alles was wir bis jetzt sagen können, ist, daß Gott (der an sich nicht seyend, sondern der lautre Freiheit zu seyn oder nicht zu seyn ist, der Ueberseyende, wie ihn auch Aeltere schon genannt haben), daß Gott, wenn er ist, der auf diese Weise, in diesen drei Formen oder Gestalten des Seyns seyn könnende ist — aber daß er Ist, davon ist jetzt noch nicht die Rede. Sehen wir das Seyn oder den Actus als das Positive und demnach das nicht Seyn oder die bloße Potenz als das Negative an, und nennen wir das Seyende selbst A, so ist also (ich erinnere wieder an die schon bekannten Zeichen) das Seyende im ersten Moment oder in der ersten Potenz seines Seyns — A (womit wir eben ausdrücken, daß es hier das nicht seyende, nicht Objekt ist); in der zweiten Potenz seines Seyns ist es + A (in dem nichts von einer Negirung ist, das rein und unendlich Seyende), in seiner dritten Potenz oder Gestalt ist es das als solches seyn Könnende, die als solches seyende Macht zu seyn, also ± A[1].

[1] Hier bedeutet also das ± A nicht jene negative Indifferenz, die das A an

Um dieſe Bezeichnungen gleich hier anzuwenden, ſo ſage ich: es iſt mit allem Bisherigen nichts gegeben als der Vorbegriff des göttlichen Seyns; Gott iſt uns vor jetzt noch bloß der nur in dieſen drei Formen, als — A + A ± A, ſeyn Könnende, aber noch nicht der Seyende, Wirkliche. Nur die Form des göttlichen Lebens iſt gegeben, noch nicht das wirkliche Leben, der lebendige Gott ſelbſt. Aber eben durch dieſen Begriff iſt doch zum voraus beſtimmt, was hernach ſeyn wird. Durch den Begriff Gottes iſt zum voraus beſtimmt, daß er die unmittelbare Potenz des Seyns iſt, nicht unbeſtimmter Weiſe, als unbeſtimmte Zweiheit, als ἀοριστὸς Δυάς, um einen Ausdruck der Alten zu brauchen, als Potenz, die ebenſowohl Potenz bleiben, als in das Seyn übergehen (alſo Potenz zu ſeyn aufhören) kann. Durch den Begriff, oder wie wir auch ſagen können (denn es iſt ganz daſſelbe), durch die Natur Gottes, alſo a priori, iſt beſtimmt, daß er die unmittelbare Potenz des Seyns nur iſt in der Hineinwendung, in der Verborgenheit, im Geheimniß. Dieſe Potenz iſt alſo das urſprüngliche (weil durch ſeine Natur ſchon geſetzte), unvordenkliche Myſterium ſeiner Gottheit, das vor allem Denken, ſchon durch die Natur Gottes (noch iſt von keinem Actus die Rede) als untergeordnet, als latent Geſetzte der Gottheit; ſie iſt alſo auch das nicht durch die Natur Gottes, ſondern, wenn ſie offenbar ſeyn wird, nur durch ſeinen Willen offenbar ſeyn Könnende (ſehen Sie ſchon hier das Große, was durch unſere Entwicklung möglich gemacht iſt); jene Potenz iſt alſo das, was wir in der Folge, wie wir ſie auch finden mögen, immer finden werden als das durch die göttliche Natur zum Myſterium (zur Potenz) Beſtimmte.

Iſt uns nun mit dem Bisherigen zwar nur der Begriff, aber denn doch der Begriff Gottes gegeben, ſo iſt uns auch damit gegeben, was wir bei der gegenwärtigen Gelegenheit allein eigentlich ſuchen, der Begriff des Monotheismus, und zwar jetzt in ſeiner Vollſtändigkeit. Nämlich

ſich vor aller Beſtimmung hat, ſondern die poſitive deſſen, was weder mehr bloß — A, noch bloß + A, alſo das Dritte iſt, die poſitive Indifferenz, jene poſitive Gleichgültigkeit, welche wir in der abſoluten Freiheit, zu ſeyn und nicht zu ſeyn, ſich zu äußern und nicht zu äußern, denken müſſen.

Digitized by Google

den nur auf ſolche Weiſe, nur als — A + A ± A ſeyn Könnenden, durch deſſen Begriff alſo dieſe Formen und Geſtalten des Seyns ſchon vor allem wirklichen Seyn unauflöslich vereinigt ſind, dieſen müſſen wir wohl den, und zwar den naturâ suâ All-Einen nennen. Er iſt der All-Eine. Denn dieſe Formen ſind nicht eine bloße unbeſtimmte, ſondern eine in ſich beſchloſſene Mehrheit, d. h. ſie ſind ein wahres All oder πᾶν, und was wir ſchon zum voraus, als nothwendige Folge des Begriffs, daß Gott derjenige Iſt, bei dem allein das Seyn iſt, penes quem solum est Esse, was wir als nothwendige Folge dieſes Begriffs eingeſehen haben, daß die Modalitäten des göttlichen Seyns die Modalitäten alles Seyns ſeyn müſſen[1]: dieß ließe ſich jetzt auch beſtimmt

[1] Anmerk. des Herausg. Im Manuſcript iſt hier „Hegels Logik, erſter Theil, S. 393." am Rand beigeſchrieben. Dort findet ſich die bekannte Kritik der Potenzenlehre. Ich ſetze ſie zur Vergleichung bei. Sie lautet: „Beſonders iſt es das Potenzenverhältniß, welches in neuerer Zeit auf Begriffsbeſtimmungen angewendet worden iſt. Der Begriff in ſeiner Unmittelbarkeit wurde die erſte Potenz, in ſeinem Andersſeyn oder der Differenz, dem Daſeyn ſeiner Momente, die zweite, und in ſeiner Rückkehr in ſich oder als Totalität die dritte Potenz genannt. Hingegen fällt ſogleich auf, daß die Potenz ſo gebraucht eine Kategorie iſt, die dem Quantum weſentlich angehört; es iſt bei dieſen Potenzen nicht an die potentia, δύναμις des Ariſtoteles gedacht. So drückt das Potenzenverhältniß die Beſtimmtheit aus, wie dieſelbe als der Unterſchied, wie er im beſonderen Begriffe des Quantums iſt, zu ſeiner Wahrheit gelangt, aber nicht wie derſelbe am Begriffe als ſolchem iſt. Das Quantum enthält die Negativität, welche zur Natur des Begriffs gehört, noch gar nicht in deſſen eigenthümlicher Beſtimmung geſetzt; Unterſchiede, die dem Quantum zukommen, ſind oberflächliche Beſtimmungen für den Begriff ſelbſt; ſie ſind weit entfernt, beſtimmt zu ſeyn, wie ſie es im Begriffe ſind. Es iſt in der Kindheit des Philoſophirens, daß wie von Pythagoras Zahlen — und erſte, zweite Potenz u. ſ. f. haben inſofern vor Zahlen nichts voraus — zur Bezeichnung allgemeiner, weſentlicher Unterſchiede gebraucht worden ſind. Es war dieß eine Vorſtufe des reinen denkenden Erfaſſens, nach Pythagoras erſt ſind die Gedankenbeſtimmungen ſelbſt erfunden, d. i. für ſich zum Bewußtſeyn gebracht worden. Aber von ſolchen weg zu Zahlenbeſtimmungen zurückzugehen, gehört einem ſich unvermögend fühlenden Denken an, das nun im Gegenſatze gegen vorhandene philoſophiſche Bildung, die an Gedankenbeſtimmungen gewohnt iſt, ſelbſt das Lächerliche hinzufügt, jene Schwäche für etwas Neues, Vornehmes und für einen Fortſchritt geltend machen zu wollen . . . . ." — Allgemeines über die Bedeutung der Potenzenlehre findet ſich unten, im Anfang der ſechsten Vorleſung.

Digitized by Google

nachweiſen, wenn ich mir dieß nicht für eine ſpätere Auseinanderſetzung vorbehielte. Nehmen Sie indeß an, daß in jenen drei Formen alle Möglichkeiten, alle Principe des Seyns enthalten ſind (und in der That jene drei Begriffe ſind die wahren Urbegriffe, Urpotenzen alles Seyns; in ihnen liegt die ganze Logik, wie die ganze Metaphyſik), nehmen Sie dieß an, ſo iſt auch in dieſem Sinne Gott der All-Eine; er iſt der All-Eine — nicht weil er etwas von ſich ausſchließt, wie im Pantheismus, der Gott nur als blind Seyenden kennt, ſondern — weil er nichts ausſchließt; aber er iſt nicht bloßes All, ſondern er iſt ebenſowohl der All-Eine, weil er nicht in einer dieſer Formen für ſich, nicht als — A, nicht als + A, ſelbſt nicht als ± A Gott iſt. Dieſe Formen ſind nur Durchgangspunkte ſeines Seyns, mithin als keine derſelben für ſich iſt er Gott, ſondern nur als die unauflösliche (geiſtige, perſönliche) Einheit und Verkettung derſelben; inſofern iſt er alſo der All-Eine — und zwar der ſeinem Begriff oder ſeiner Natur nach und eben darum weſentlich, unauflöslich und nothwendig All-Eine, aber eben dieß, daß er der All-Eine iſt, oder vielmehr, wie wir auf dem gegenwärtigen Standpunkte uns noch ausdrücken müſſen, der nur all-einig ſeyn Könnende, dieß iſt nun auch der einzige wahre Inhalt des Begriffs Monotheismus. Wir haben alſo damit was wir ſuchten, aber, weil wir Gott vorerſt bloß als den ſeinem Begriff nach (als den weſentlich) All-Einen kennen; ſo haben wir auch den Monotheismus noch bloß als Begriff oder im Begriff, noch nicht als Dogma; dieß ſteht uns noch bevor, dazu haben wir erſt fortzugehen; aber wir haben den Monotheismus als Begriff. Denn der einzige Gott kann nur derjenige genannt werden, der ſeinem Begriff nach der All-Eine iſt, der nicht einzig im negativen, ausſchließlichen Sinne iſt[1].

Man vergleiche auch, was über den Gebrauch der Zahlen in der Philoſophie in der Einleitung zur Philoſophie der Mythologie S. 312 bemerkt iſt.

[1] Wir können nämlich die abſolute Einzigkeit, von der wir ausgingen, auch die negative nennen, weil ſie gar kein Verhältniß Gottes begreift. — Wenn die Theologie für die Lehre von dem einzigen Gott keine andere Stelle weiß, als unter den ſogenannten negativen Attributen, d. h. die Gott vor und außer allem Thun, alſo auch vor und außer allem Verhältniß zukommen, wenn ſie auf dieſe

Digitized by Google

Art die Bedeutung des Monotheismus nur in dieſer negativen Einzigkeit beſtehen läßt, ſo iſt offenbar, daß es der Theologie bis jetzt an dem eigentlichen Begriff des Monotheismus gebricht. — Bekanntlich ſetzen die Theologen den negativen Attributen die poſitiven entgegen. Unſtreitig beruht dieſe ſehr alte Unterſcheidung zwiſchen negativen und poſitiven Attributen auf einer noch älteren dogmatiſchen Ueberlieferung, die jedoch ſchon in den früheſten Darſtellungen ins Populäre herabgezogen worden und ihren wiſſenſchaftlichen Charakter verloren hat. Man könnte ſagen: unter den angenommenen göttlichen Attributen ſeyen die negativen die bloß theiſtiſchen, die poſitiven ſeyen die monotheiſtiſchen oder die erſt mit dem Monotheismus möglichen und hinzukommenden. Man kann eben deßwegen leicht erwarten, daß diejenigen, welche eine Vorneigung zum bloßen Theismus empfinden, meiſt, um Gott zu bezeichnen, die negativen Attribute anwenden, wie z. B. die Franzoſen, wenn ſie Gott nennen, ſagen: l'Eternel, der Ewige, l'être infini, das unendliche Weſen u. ſ. w., was freilich von Gott auch wahr iſt, aber keineswegs die eigentliche Gottheit Gottes ausdrückt. Es iſt nicht bemerkt worden, daß von den negativen Attributen zu den poſitiven kein Uebergang ſtattfindet, indem es z. B. noch niemand gelungen iſt, zu zeigen, daß Ewigkeit, Unendlichkeit u. ſ. w. Weisheit, Güte und Gerechtigkeit mit ſich bringen, indeß es ganz leicht iſt, eine dieſer negativen Eigenſchaften aus der andern abzuleiten.

* * *

Anmerkung des Herausgebers. Eingehenderes über letzteren Gedanken (über die Dialektik der negativen und poſitiven Eigenſchaften) findet ſich in einem älteren Manuſcript. Obſchon die Darſtellung in dieſem Manuſcript eine von der gegenwärtigen verſchiedene iſt, ſo wird doch die nachſtehende Mittheilung aus demſelben den Leſer, wie ich glaube, nicht zerſtreuen.

* * *

Wenn man den Erklärungen der Neuern folgte, ſo wären unter negativen Eigenſchaften keine anderen als ſolche Prädicate zu verſtehen, die durch Ausdrücke entſtehen, in welchen irgend eine Unvollkommenheit von Gott entfernt wird, z. B. Unſichtbarkeit, Unkörperlichkeit, Sterblichkeit u. ſ. w. Die alten Theologen jedoch, von denen er an ſie durch Ueberlieferung gekommen, haben noch etwas anderes und Tieferes bei dieſem Begriff gedacht. Davon findet ſich wenigſtens noch die Spur, wie wenn einer ſich ſo ausdrückt: das, was von Gott bejahend (καταφατικῶς) ausgeſagt werde, zeige nicht die Natur, ſondern das was um die Natur iſt (τὰ περὶ τὴν φύσιν), d. h. doch wohl was zu der Natur und über die Natur, ſie gleichſam einhüllend und bedeckend, hinzukommt; und was der eine Natur nennt, heißt einem andern Weſen, der ſagt: Das heilig-, das gerecht-Seyn folge der Natur (παρέπεται τῇ φύσει), zeige aber nicht das Weſen ſelbſt (οὐκ αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν δηλοῖ)*. In der That, wenn man, abgeſehen von ihren Erklärungen, unterſucht, welche Eigenſchaften die Neuern unter die negativen, und welche ſie unter die poſitiven zählen, ſo wird man ſich bald überzeugen, daß ſie, unſtreitig ebenfalls in Folge einer Ueberlieferung, zu den erſten

* Suicer. Tom. I, p. 488. 1376.

Digitized by Google

lauter ſolche nehmen, die auch der bloße Theismus und daher der Pantheismus nicht weniger als der Monotheismus anerkennt, nämlich das von-ſelbſt-Seyn (aseitas), die Ewigkeit, die Unendlichkeit, die Einzigkeit u. ſ. w., außer denen (poſitiv-, reell-gemachten) Spinoza zu ſeinem Syſtem keiner andern bedarf. Zu den poſitiven aber rechnen ſie den Verſtand, den freien Willen und was von beiden herkommt, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit u. ſ. w., kurz diejenigen, welche im eigentlichen Verſtand nur der Monotheismus anerkennt.

Nun laſſen ſie aber dieſe beiden Klaſſen von Eigenſchaften nebeneinander ſtehen, ohne zu erklären, wie entweder die poſitiven über die blinden, negativen Herr geworden, oder wie dieſe in jene hinübergekommen und ſich ihnen als negative unterworfen haben. Hier iſt eigentlich der leere Punkt in der bisherigen Theologie. Von daher ſchreibt ſich das wiſſenſchaftlich Schwankende derſelben und ihr unſicherer Stand gegen bloßen Theismus und Pantheismus. In der That, der Uebergang von den negativen zu den poſitiven Eigenſchaften iſt nichts anderes als der Uebergang vom Theismus zum Monotheismus ſelbſt. Zufolge der erſten Eigenſchaften, wenn ſie nämlich allein gedacht werden, wäre nichts als blinde, anfang- und endloſe, alles verzehrende Subſtanz. Nun kann aber eben das, was von ſelbſt nur dieſes (blinde Subſtanz) ſeyn würde, nicht ebenfalls von ſelbſt auch frei wollendes Subjekt, beſonnene Weisheit, Liebe und Güte ſeyn. Nur durch Vermittlung eines Zweiten iſt es möglich, daß daſſelbe Subjekt, welches an und vor ſich oder vorangehender Weiſe (antecedenter, a priori) nur das blindlings Seyende ſeyn kann, nachfolgender Weiſe (consequenter, oder a posteriori) lautre Liebe und die abſolute Intelligenz ſey. Die erſten Eigenſchaften ſind, wenn wir die Verhältniſſe in der Offenbarung dafür anwenden, die bloße Natur des Vaters, abſtrakt von dem Sohne betrachtet, die andern die Eigenſchaften des Vaters als ſolchen oder in ſeinem Verhältniß zu dem Sohn, denn nur gegen den Sohn und im Sohn iſt er Vater. So wahr iſt es auch dem ſtreng wiſſenſchaftlichen Sinn: niemand kommt zum Vater als durch den Sohn.

Ließe ſich von den Eigenſchaften der erſten zu denen der zweiten Art ein unvermittelter und nothwendiger Uebergang finden, ſo würden ihn wohl auch die Pantheiſten gefunden haben.

An die Stelle der Unterſcheidung von poſitiven und negativen ſetzen ſpätere Theologen die übrigens gleichbedeutende von ruhenden und thätigen oder eine Wirkung anzeigenden Eigenſchaften (attributa quiescentia et operativa)*. Es iſt zwar nicht wohl einzuſehen, wie ſie unthätige Eigenſchaften mit dem Lehrſatz, daß Gott lautres Wirken ſey, in Uebereinſtimmung bringen wollten, wenn ſie nicht dieſes Wirken eben in das unthätig (unwirkſam) Machen des jenen Eigenſchaften zu Grunde Liegenden ſetzten. Dann mußten alſo letztere nicht als etwas urſprünglich Unwirkſames, ſondern nur als ein zur Unwirkſamkeit Gebrachtes oder mit einem, bei uns ſehr gewöhnlichen, wiewohl weder ſonderlich beliebten,

* Es wäre nicht unerwünſcht, zu wiſſen, von welchen Theologen und mit welchen Erklärungen jene Ausdrücke zuerſt eingeführt worden.

Digitized by Google

noch als arger Solöcismus empfehlungswerthen Ausdruck Quiescirtes vorgeſtellt werden.

Die negativen Attribute ſind alſo Eigenſchaften des wirklichen Gottes, aber die nur vermöge der Subſtanz, d. h. vermöge des negativ, nämlich als bloß weſentlich Geſetzten von ihm ausgeſagt werden. Sie ſind alſo 1) nicht Eigenſchaften Gottes an ſich: Gott ſchlechthin iſt nicht einzig, nicht ewig u. ſ. w., ſondern der Einzige, der Ewige u. ſ. w., d. h. das was ſpäterhin im wirklichen Gott als Prädicat (posterius) geſetzt wird, iſt in Gott ſchlechthin noch als das Subjekt (als das prius), geſetzt. Daher denn freilich überall die Unmöglichkeit, ſie als poſitive Eigenſchaften auszuſagen. Denn dort, wo noch poſitiv, ſind ſie nicht Prädicate, und hier, wo Prädicate, ſind ſie vielmehr verneint als bejaht. Poſitiv jedoch können ſie auch dort nicht wegen des wirklichen Seyns heißen, ſondern nur wegen der noch beſtehenden Möglichkeit deſſelben; negativ aber (obwohl nicht Eigenſchaften) eben darum, weil in ihnen noch kein wirkliches Seyn geſetzt iſt, wie das Subjekt in einem Satz negativ heißen kann, weil es nicht Gegenſtand, nicht das eigentlich Gewollte iſt, denn ſie ſind das von ſelbſt, d. h. ohne Actus, ohne Denken ſich Darbietende. Das Denken, wie in Gott das Wollen, fängt erſt mit ihrer Negation als wirklicher an. Sie können negativ heißen in dem Sinn, wie der Ausgangspunkt (terminus a quo) einer Bewegung relativ gegen dieſe ſo heißen kann, weil er ſelbſt nicht ein Erzeugniß der Bewegung, oder durch die Bewegung geſetzt, ſondern von ihr vorausgeſetzt wird. Doch als negativ geſetzt, d. h. wirklich als poſitive negirt, werden ſie erſt, indem ſie als Prädicate geſetzt werden. Dort alſo ſind ſie nicht Eigenſchaften, ſondern nur verſchiedene Anſichten oder Ausdrücke des einen abſoluten Subjekts, daher ſie ſich wechſelſeitig immer ineinander auflöſen und voneinander herleiten laſſen, wie in den ſogenannten Beweiſen von jeher geſchehen, indeß noch niemand für möglich gehalten hat, die poſitiven Attribute aus den negativen abzuleiten und z. B. zu zeigen, daß das, was das Ewige iſt, auch ſeiner Natur nach weiſe, gütig u. ſ. w. ſeyn müſſe.

Zu Eigenſchaften werden ſie 2) in dem wirklichen Gott, jedoch nur indem er ſie als reelle negirt, oder als ſolche ſetzt, die er nur an ſich hat, nicht zur Wirklichkeit in ſich erhebt. Da Gott nur wirklicher Gott iſt in der Ueberwindung ſeines urſprünglichen ausſchließlichen Weſens, ſo iſt eben dieſes das nicht vorübergehende, ſondern ewige und immerwährende Prius ſeines Gottſeyns. Im wirklichen Gott iſt 1) das von-ſelbſt-Seyn negirt, obwohl als negirt auch geſetzt, nämlich als Grundlage des höhern Lebens, in welchem er nicht von ſelbſt, d. h. von Natur iſt, ſondern durch lauter Wollen und Freiheit iſt, als wahre causa sui (d. h. die im Seyn Urſache bleibt, nicht wie die Spinoziſtiſche, die im Seyn ſich ſelbſt verzehrt und Subſtanz wird)*, im übernatürlichen Seyn, welches ja nur zu denken iſt in der wirklichen Erhebung über ein natürliches, ſo daß

* Bekannt iſt Platons Wort: ἐργάζεται τά τε ἄλλα καὶ ἑαυτόν. Noch beſtimmter die ſpäteren Neuplatoniker: „Gott iſt nicht wie es ſich trifft, ſondern wie er ſelbſt wirkt und will".

Digitized by Google

wo keine Natur (in der Ueberwindung oder Unterordnung) auch kein Uebernatürliches wahrhaft gedacht werden kann. Der Ausdruck a se esse (und das daraus gebildete barbariſche aseitas) iſt alſo unrichtig und ſagt eigentlich das Gegentheil von dem, was er ſagen will. Sponte, ultra, naturâ suâ esse wäre das Richtige, ohne daß man jedoch davon Spontaneität in demſelben Sinn ſagen dürfte, da dieſes Wort wenigſtens in der neuern philoſophiſchen Sprache ganz anders gebraucht wird. Die natürliche Unmöglichkeit nicht zu ſeyn, welche in Gott an und vor ſich iſt, zur Wirkung gekommen, wäre Ewigkeit; denn das ſchon immer Daſeyende und im Seyn ſelbſt Anfang und Ende, Urſache und Wirkung, Princip und Erzeugtes Verſchlingende iſt das mit Vernichtung alles Anfanges und Endes Ewige. Aber auch dieſe Ewigkeit iſt in dem wirklichen Gott nur als ſubſtantiell oder weſentlich geſetzt, als die nicht einmal war, ſondern vor allem Seyn zur Vergangenheit wurde und in dieſem gegen das Höhere bloß weſentlich-Werden jenen Ausgangspunkt bildet, den man meint, wenn man ſagt: Gott ſey von Ewigkeit. Denn dieß iſt der Ausdruck der poſitiven Ewigkeit Gottes, wie dagegen der Ausdruck: Gott iſt ewig nur von der weſentlichen, negativen Ewigkeit verſtanden werden kann. (Ebenſo iſt das von-ſelbſt-Seyn das Negative, das von-ſich-Seyn das Poſitive). Hier, indem er ſeiner wirklichen Ewigkeit die Ewigkeit ſelbſt, die weſentliche nämlich, zum Grunde gibt, macht Gott, d. h. der ſubſtanzloſe Wille, der allein Gott zu nennen iſt, Anfang und Ende auseinander haltend, ſich ſelbſt zum ewigen Anfang ſeiner ſelbſt. Daſſelbe gilt 3) von der Unendlichkeit, indem Gott, das an und vor ſich oder abſolut betrachtet Unendliche, indem er ſich in die drei Geſtalten einführt, ſich gegen ſich ſelbſt endlich macht. Und ſo wie dieſe iſt denn auch 4) die Einzigkeit eine bloße negative Eigenſchaft des wirklichen Gottes, indem er nämlich die abſolute, die ausſchließliche Einzigkeit zum Grund einer ganz andern, nämlich ſeiner Einzigkeit als Gott, der nichts ausſchließenden macht, der poſitiven, außer der nicht nichts ſeyn kann, ſondern nichts Iſt. Inſofern freilich iſt mit der zur Ruhe gebrachten ausſchließlichen Einzigkeit allerdings ſchon Monotheismus geſetzt, aber nicht dieſe Einzigkeit, abſolut betrachtet, iſt Inhalt des Monotheismus, und eben wie ſie zur Ruhe gebracht werde, muß erſt gezeigt werden, ehe man in ihr den Grund des Monotheismus erkennen kann.

Digitized by Google

Vierte Vorlesung.

Der Monotheismus ist schon überhaupt ein restriktiver Begriff. Er ist dieß schon insofern, als er nicht behauptet, daß nur Eines überhaupt (was auch eine bloße todte Substanz seyn könnte), sondern daß nur Ein Gott sey. Er hat aber, wie wir früher gesehen, entweder gar keinen, oder hat den besonderen Sinn, daß Gott nur seiner Gottheit nach Einer ist. Nur in diesem Sinne, wie wir uns überzeugt haben, ist zu sagen, er sey der einzige Gott. Dieß läßt sich nun aus unserm Begriff vollkommen herleiten. Denn Gott ist nach diesem Begriff nicht überhaupt nur Einer, sondern allerdings Mehrere, er ist 1, er ist 2, er ist 3. Aber weil er nicht als 1, nicht als 2, nicht als 3 insbesondere, sondern nur erst als 1 + 2 + 3 Gott ist, so ist er, obwohl Mehrere, doch nicht mehrere Götter, sondern nur Ein Gott[1].

Es ist hier eine Mehrheit gesetzt, nicht eine Vielheit. Vielheit nämlich ist, wenn B, C, D gesetzt sind, deren keines das andere und doch eins ist was das andere, etwa A, so daß in dieser Hinsicht B + C + D = A + A + A; wobei dann A, inwiefern es weder insbesondere B noch insbesondere C oder D ist, sich als gemeinschaftlicher oder Gattungsbegriff von diesen verhält. Nun können aber die drei Potenzen weder überhaupt unter einen gemeinschaftlichen Gattungs-

[1] Nun ist auch ein Unterschied zu erkennen zwischen den Ausdrücken „Einzigkeit" und „Einheit". Wenn nämlich die Einzigkeit nicht mehr in die Substanz (die Materie Gottes, s. S. 50), sondern in Gott gelegt ist: hier muß die Einzigkeit, in Rücksicht auf jene Mehrheit, Einheit genannt werden.

Digitized by Google

begriff gebracht werden, indem ſie ſelbſt die höchſten Gattungen oder Arten (summa genera, sive εἴδη) des Seyns ſind, noch kann insbeſondere Gott der Gattungsbegriff von ihnen heißen; denn Gott iſt ſie ſelbſt, individuell, indem ſie nicht getrennt, ſondern nur zuſammen oder in der Einheit betrachtet Gott ſind, alſo B + C + D hier nicht = A + A + A, ſondern nur = A (Gott) iſt. Es ſind alſo nicht etwa drei Naturen oder drei Subſtanzen geſetzt. Obgleich man ſagen kann, daß dieſe drei Potenzen an die Stelle der Subſtanz getreten ſind, die allerdings nur Eine iſt, ſo ſind ſie doch ſelbſt nicht Subſtanzen, ſondern reine Actualitäten, weil ſie außer dem Actus (der Einheit) nichts ſeyn würden, alſo auch keine für ſich, d. h. in der Trennung von den anderen, ſondern jede nur in unauflöslicher actueller Einheit das iſt, was ſie iſt. Und weil nun dieſes Mehrere-Seyn in Anſehung Gottes eben ſein Gott-Seyn iſt, ſo können ſie auch nicht mehrere Götter ſeyn[1].

[1] Es iſt aus der Geneſis des Monotheismus, wie ſie im Bisherigen gezeigt worden, offenbar, daß in demſelben die Einzigkeit der Subſtanz, welche früher allein da war, ſich zu einer wahren Mehrheit von Potenzen aufhebt, die wir eine ſubſtantielle nennen können, theils weil ihr jene Einzigkeit der Subſtanz wirklich zu Grunde liegt, weil ſie an die Stelle derſelben ebenſo tritt, wie wir nun umgekehrt ſagen können, daß jene Einzigkeit ſtatt ihrer und inſofern ſtatt aller (omnium instar) war, theils weil dieſe Potenzen, obgleich höchſt lebendig in ſich, doch gegen jenen ewigen Willen, vermöge deſſen ſie allein da ſind, und der allein das reale Band ihrer Einheit, demnach allein eigentlich der Gott iſt, weil ſie gegen dieſen, ſage ich, in dem nichts Subſtantielles iſt, ſich wirklich nur als ſubſtantiell verhalten. Wenn die urſprüngliche Einzigkeit der Subſtanz die Materie der drei Potenzen genannt werden kann, ſo ſind wieder die drei Potenzen anzuſehen als die unmittelbare Materie des in ihnen auf- und abſteigenden Willens, der eigentlich der Gott iſt. Der Ausdruck ſubſtantielle Mehrheit, oder daß Gott, nur als ſolcher — einzig geſetzt, nothwendig der Subſtanz nach Mehrere ſey, könnte nur inſofern Anſtoß erregen, als man ſich damit die urſprüngliche Einzigkeit der Subſtanz als gleichſam vernichtet und auf keine Weiſe mehr fortdauernd dächte. Aber der Sinn iſt nur, daß ſie nicht als eine ſeyende, gegenwärtige, nicht aber, daß ſie nicht als eine nicht ſeyende, und gleichſam als eine beſtändige (bleibende) Vergangenheit fortdaure; denn eigentlich iſt ſie nur in einer immerwährenden Aufhebung und Aufſchließung in die Mehrheit begriffen; um aber immerfort aufgehoben zu werden, muß ſie auch immerfort (nunquam non) daſeyn. Sie iſt eben das immerfort nur Daſeyende, nie zum wirklichen Seyn ſich Erhebende, das nur in der beſtändigen Verneinung

Der Monotheismus ſteht noch beſonders dem Pantheismus entgegen, weil nach dieſem Gott in der That nur Einer, nämlich der blind Seyende iſt, was in dem wahren Begriff bloß als eine Potenz des göttlichen Seyns vorkommt. Inſofern iſt der Pantheismus eigentlich nichts weniger als Pan-Theismus, weil er ſeinen letzten Grund nur in dem Begriff hat, nach welchem Gott die unendliche potentia existendi iſt, ob er gleich, wie wir geſehen, ſelbſt nicht auf dieſen Begriff zurückgeht. Aber nicht dieſe unmittelbare Macht des Seyns, die, für ſich und abſolut genommen, nur zum blinden, unbeweglichen, ſich ſelbſt nicht wiſſenden Seyn der Spinoziſchen Subſtanz führen könnte, ſondern nur erſt das ſie negirt oder als Potenz Enthaltende iſt der wahre Begriff, der Begriff Gottes im eigentlichen Sinn. Aber eben darum iſt dieſe unmittelbare Macht zu ſeyn, in ihrer Unterordnung, durch welche der Pantheismus ſelbſt in der bloßen Möglichkeit erhalten wird, alſo können wir ſagen, der Pantheismus ſelbſt in ſeiner bloßen Möglichkeit iſt der Grund der Gottheit und aller wahren Religion. Darin liegt, wie ſchon bemerkt, der Zauber, den der Pantheismus zu allen Zeiten auf ſo viele ausgeübt hat, ein Zauber, den die Reden derjenigen nicht aufheben können, die ſelbſt nicht bis auf dieſen Urbegriff zurückgehen.

Vorhandene, immer Vorfindliche, das nur geſetzt wird, nicht um geſetzt, ſondern um nicht geſetzt, um aufgehoben zu werden, das nur im Nichtſetzen zu Setzende, nichtwiſſend (d. h. indem ſie nie zum Gegenſtand des Wiſſens, zum wirklichen Seyn erhoben wird) Gewußte, woraus unter anderem erhellt, was von denjenigen zu halten iſt, die dieſes im Nichtwiſſen Gewußtwerden (ignorando cognoscitur) auf Gott ſelbſt übertragen. Dieſes immer Daſeyende, nicht Gewollte, von ſelbſt ſich Einſtellende iſt eben jenes Wunderliche, auf das alle Philoſophie unter dem einen oder andern Namen ſtoßen muß, und mit dem ſich die Meiſten ſonderbar gebärden, weil der Philoſoph gewiſſermaßen ſich weigern muß es zu ſetzen, und doch ebenſowenig es wegbringen kann oder nicht ſetzen, woraus eben folgt, daß er es nichtſetzend ſetzen muß, und eben das, was ihn daran irrt, muß er zur Erklärung machen und es ausſprechen, als das eigentlich nur geſetzt wird, um verneint und alſo eigentlich nicht geſetzt zu werden, aber um es verneinen zu können, doch ebenfalls zu Setzende, jedoch nur gleichſam nicht wollend und ſo, daß wir uns ſeiner bewußt ſind als des nicht Gewollten; denn das eigentliche Wollen, wie das eigentliche Denken, fängt vielmehr erſt mit der Verneinung, mit dem Nichtwollen deſſelben an. (Aus einem andern Manuſcript beigezogen.)

Digitized by Google

Der Monotheismus *iſt* gerade nichts anderes als der eſoteriſch, latent, innerlich gewordene, er *iſt* nur der überwundene Pantheismus — nicht der bloß verdammte, geſcholtene oder auch bloß weibiſch beklagte, ſondern, wie geſagt, der überwundene Pantheismus. Nichts hat je über die Gemüther der Menſchen wahre Gewalt erlangt, dem nicht eigentlich *dieſer* nur überwundene, zur Ruhe gebrachte und befriedigte (zum Frieden gebrachte) Pantheismus zu Grunde lag. Das beſtändige Wehren und Polemiſiren gegen Pantheismus von manchen Philoſophen und Theologen zeigt nur, daß *ſie ſelbſt* ſeiner nicht Meiſter geworden, daß ſie jenes ihn wirklich zur Ruhe bringende, begütigende Syſtem, das nur im Monotheismus ſeyn kann, nicht gefunden haben; indem ſie vielmehr dieſen ſchon in ihrem Theismus zu haben meinten, mußte früher oder ſpäter gerade dieſe Vermengung des Theismus mit dem Monotheismus die unſägliche Verwirrung und das Unheil erzeugen, daß ſelbſt religiös ſeyn Wollende den Pantheismus als das einzige wiſſenſchaftlich nothwendige Syſtem ſich vorſtellen konnten, dem ſie nichts als einen ſeichten Glauben entgegenzuſtellen wußten. Jener Grundbegriff, der auch die Vorausſetzung des Monotheismus ſelbſt iſt, ohne welchen es auch keinen Monotheismus, ſondern bloß ſchaalen Theismus geben würde, der Grundbegriff, nach welchem Gott die unmittelbare Potenz des Seyns, alſo die Potenz *alles* Seyns, nach welchem alſo auch hinwiederum alles Seyn nur das Seyn Gottes iſt, dieſer Grundgedanke iſt der Nerv alles religiöſen Bewußtſeyns, der nicht berührt werden darf, ohne dieſes im Tiefſten zu bewegen. Wo dasjenige fehlt, was durch die wahre Idee Gottes überwunden iſt, da kann auch dieſe Idee ſelbſt nicht ſeyn, und *inſofern* iſt der bloße Theismus, der eben jenes Princip in Gott zu erkennen ſich weigert, der bloße Theismus iſt darum ein für das Gefühl, wie für den Verſtand gleich unbefriedigendes Syſtem. Gerade auf jenes Princip, wornach alles Seyn nur bei Gott und das Seyn Gottes iſt, bezieht ſich das wahre Gefühl. — Da es nicht nur für die gegenwärtige Zeit, ſondern da es insbeſondere auch für die Folge der gegenwärtigen Unterſuchung höchſt wichtig iſt, daß *Sie* dieſe drei Denkarten, die man durch Theismus, Pantheismus und Monotheismus bezeichnet, wohl unterſcheiden und dieſe

Digitized by Google

Unterſchiede ſich tief einprägen, ſo will ich bei dieſer Gelegenheit noch einiges über dieſe Verſchiedenheit der religiöſen Denkart bemerken, unter denen die zwei, Monotheismus und Pantheismus, auf jeden Fall einander näher liegen und ſich verwandter ſind, als einer von ihnen dem Theismus iſt.

Weil es nicht darauf ankommt, Gott bloß überhaupt zu erkennen, d. h. in ihm nur das Seyende überhaupt zu ſehen, ſondern in ihm den auch als Geiſt ſeyenden, das beſtimmte Seyende, das Seyende, das es iſt, zu ſehen, darum iſt, wie ſchon früher bemerkt, zu dem Wort Theismus ein Zuſatz nöthig. Theismus iſt derjenige Begriff, in welchem nur überhaupt Gott (θεός) geſetzt iſt, nicht der beſtimmte Gott (ὁ θεός), der Gott, der es iſt[1]. Der wahre Gott, der als Geiſt auch ſeyende, kann, wie bewieſen, nur der All-Einige ſeyn. Unter Theismus kann man daher die Denkart verſtehen, die zur Erkenntniß des lebendigen, d. h. des all-einigen Gottes nur nicht fortgegangen iſt. Soweit iſt Theismus ein bloßer Mangel; inſofern kann wahre, d. h. wiſſenſchaftliche Philoſophie nicht bei ihm bleiben, ſondern geht nothwendig entweder zu Pantheismus oder zu Monotheismus fort. Der Theismus iſt das Unbeſtimmte; die richtige Denkart zu bezeichnen, iſt jedenfalls ein Zuſatz nöthig. Der Zuſammenſetzungen mit Theismus gibt es aber nur zwei: Pantheismus und Monotheismus. Beide Denkarten haben das miteinander gemein, mehr als bloßer Theismus zu ſeyn. Jacobi, der ſich rühmte, reiner Theiſt zu ſeyn, obgleich er nebenbei behauptete, nach Begriffen der Vernunft ſey der Gedanke des perſönlichen, alſo des lebendigen Gottes ein unmöglicher, Jacobi hat in

[1] Es muß übrigens ſchon im Begriff Gottes eine Eigenthümlichkeit liegen, die den Grund davon enthält, daß Gott auch unbeſtimmter Weiſe, bloß als θεός geſetzt werden kann, nicht beſtimmter Weiſe, als ὁ θεός. Dieſes ὁ θεός heißt im Griechiſchen ſoviel als ὁ ὢν θεός, was wir umſchreiben müſſen: der Gott, der es iſt. Dieſem Gott, der es iſt, ſteht nicht gerade der Gott, der es nicht iſt, ſondern nur der Gott, der es nicht iſt, entgegen, ein Unterſchied, den die deutſche Sprache ebenfalls Schwierigkeit hat auszudrücken; der Gott der es nicht iſt, wäre griechiſch ὁ οὐκ ὢν θεός, der Gott, der es nur nicht iſt (dem nur etwas fehlt zum eigentlichen Begriff Gottes), wäre nur ὁ μὴ ὢν θεός.

Digitized by Google

ſeiner Polemik gegen die ſogenannte Identitätsphiloſophie das Wort Pantheismus ganz gemüthsruhig durch All-Eins- oder All-Einheits-Lehre überſetzt, unſtreitig um ſie damit als Spinozismus darzuſtellen. Er hatte nicht überlegt, daß längſt im allgemeinen wie im chriſtlichen Sprachgebrauch der einzige Gott gleichfalls der all-einige genannt wird, daß alſo nicht bloß der Pantheismus, ſondern auch der Monotheismus eine All-Einheitslehre iſt. In der All-Einheit für ſich und ohne nähere Beſtimmung kann alſo der Unterſchied der beiden Lehren oder Begriffe nicht liegen. Im Gegentheil eben dieß iſt beiden gemein, mehr als eine bloße leere Einheit, eine All-Einheit zu behaupten. Ihr Unterſchied aber iſt dieſer: Der Pantheismus, ſo wie er ſich im Spinozismus ausgeſprochen, kennt an ſich allerdings nur Ein Princip, die blinde Subſtanz. Aber mit dem bloßen blinden Seyn läßt ſich kein Syſtem machen, und ſo ſieht ſich Spinoza denn doch genöthigt, neben der Einheit eine Allheit zu ſtatuiren. Seine Philoſophie iſt keine leere Einheitslehre[1]. — Spinoza iſt kein bloßer Nachfolger der Eleaten, ſein Eins iſt nicht die abſtrakte parmenideiſche Eins, ſondern ein wahres All-Eins. Er, in dem ſich der reifende Verſtand eines herangewachſenen und die Sache ſelbſt wollenden Zeitalters zuerſt ausſprach, er konnte auf jene dürftigen Elemente, deren Armuth ſchon die ſokratiſche Dialektik gezeigt hatte, und in denen nur etwa eine antiſokratiſche Dialektik unſeres Zeitalters eine hohe Weisheit ſehen kann, — auf dieſe Elemente der erſt anfangenden abſtrakten Spekulation konnte ein Geiſt, wie Spinoza, nicht zurückkehren. Seine Subſtanz iſt nicht ein bloßes leeres Eins, er hat ſie als die ausgedehnte und denkende Subſtanz[1]. Seine ausgedehnte Subſtanz iſt offenbar nichts anderes als das a potentia ad actum Uebergegangene, das ſich ſelbſt als Weſen, als Subjekt, als Potenz verloren hat; ſie entſpricht unſerm Seynkönnenden der erſten Potenz,

[1] Man kann daher im Pantheismus ſelbſt wieder einen mehr negativen, und einen im Verhältniß zu dieſem poſitiven unterſcheiden. Der rein negative Pantheismus iſt der, welcher nichts als die bloße Unendlichkeit kennt, die reine unterſchiedloſe Subſtanz. Dieſes iſt die Einheitslehre und, wenn man will, der Pantheismus des Parmenides. Der im Verhältniß zu jenem poſitive iſt der, welcher gleichwohl in dieſer Subſtanz Unterſchiede, und in dieſem Sinn eine Allheit hat.

Digitized by Google

das im Seyn allerdings nicht mehr Potenz, ſondern ſelbſtlos, zur substantia extensa geworden iſt. (Schon der paſſive Ausdruck substantia extensa zeigt, daß ſie ihrer Wurzel nach etwas anderes, und daß ſie als substantia extensa ein nur Gewordenes iſt). Das Denken als das zweite Attribut, unter dem Spinoza die Subſtanz betrachtet, könnte mit unſrer zweiten Potenz gleichgeſtellt werden, der die erſte als Subjekt, als durch ſie Modificables dient. Aber dieſes zweite Attribut hat Spinoza im Grunde bloß von Carteſius aufgenommen, der neben der Ausdehnung das Denken als ſelbſtändiges Princip aufgeſtellt hatte, und Spinoza läßt auch die beiden Attribute ebenſo gleichgültig, ohne gegenſeitige Einwirkung nebeneinander, als ſie Carteſius gelaſſen hatte; ſie ſind ihm bloß durch die gemeinſchaftliche Subſtanz vermittelt, und ſo fällt Spinoza da, wo uns die dritte Potenz als Geiſt ſteht, in die todte allgemeine Subſtanz zurück. Er weiß an der Stelle unſeres Dritten nur eben die Subſtanz ſelbſt wieder zu ſetzen, das im Denkenden und im Ausgedehnten gleiche Weſen, — die bloße Indifferenz. Der Fehler des Spinoza liegt alſo nicht darin, daß er eine All-Einheit behauptet, ſondern darin, daß dieſe All-Einheit eine todte, unbewegliche, unlebendige iſt. Die Polemik gegen den Pantheismus könnte alſo eine doppelte ſeyn. Man kann ihm vorwerfen, daß er mehr als Theismus, daß er eine All-Einheit überhaupt, daß er nicht einen bloß leeren, nichts in ſich enthaltenden und in dieſem negativen Sinn Einen Gott ſtatuirt. Dieß iſt die Polemik des ſeinerſeits mit dieſem bloß negativen Eins zufriedenen, aber ſeinem eignen Geſtändniß nach impotenten Theismus. Bis jetzt kannte dieſer leere Theismus nur Einen Gegenſatz, den eigentlichen Pantheismus. An Monotheismus hatte er nicht gedacht, es fiel ihm nicht ein, daß es außer Theismus und Pantheismus noch ein Drittes gebe, nämlich eben Monotheismus; ich darf ſagen, daß ich in meinen Vorleſungen zuerſt wieder dieſen Begriff geltend machte. Mit bloßem Theismus läßt ſich allerdings der Pantheismus nicht widerlegen. Die wahre Widerlegung in der Philoſophie beſteht überhaupt nicht darin, ſogenannte Einwürfe gegen ein Syſtem oder eine Behauptung zu machen, ſondern darin, ſein poſitives Gegentheil

aufzuſtellen. So viel vermochten nun die Theiſten nicht in Bezug auf Pantheismus. Denn ſein poſitives Gegentheil iſt Monotheismus, zu dem ſie ſelbſt nicht fortgingen. Der bloße Theismus ſchließt von Gott die Allheit, alſo eben damit das Poſitive im Begriff des Monotheismus aus. Der Pantheismus hat vor ihm die Allheit voraus, dagegen begreift er die Einheit in dieſer Allheit als eine bloß ſubſtantielle. Da indeß eine Einheit, welche nicht eine ſubſtantielle Allheit zur Grundlage hat, ſelbſt nicht über dem bloß Subſtantiellen zu erhalten iſt, ſo ſinkt die im Theismus behauptete Einheit ebenfalls zur bloß ſubſtantiellen herab. In Bezug auf die Einheit ſind alſo Theismus und Pantheismus einander gleich. Der Gott des Spinoza iſt auch ein Gott, außer dem kein anderer iſt, und wenn die Erklärung, welche ein vielbelobter Theologe (Reinhard) von der Einheit Gottes gibt, indem er ſagt: die Einheit ſey illud attributum Dei, quo negatur plures substantias infinitas esse, eine richtige iſt, ſo iſt Spinoza ein ebenſo guter Monotheiſt als dieſer Theologe. Wodurch will ſich alſo der Theismus von dem bloßen Pantheismus wiſſenſchaftlich unterſcheiden? Gewöhnlich ſagt man, der Gott des Spinoza ſey ein unperſönlicher, der des Theismus ein perſönlicher. Aber zwiſchen der geleugneten und der angeblich zwar geglaubten, aber zugeſtandenermaßen nicht zu begreifenden, ja ſogar als unmöglich einzuſehenden Perſönlichkeit Gottes iſt kein wiſſenſchaftlicher Unterſchied. — Es gehört allerdings auch Glaube zur Wiſſenſchaft, aber hier vorzüglich heißt es: Zeige mir deinen Glauben mit deinen Werken, dann will ich an deinen Glauben glauben. Wer aber ſeinem Glauben mit ſeinen Behauptungen widerſpricht, z. B. wenn er ſagt: ein perſönlicher Gott ſey unmöglich, alſo unvernünftig, deſſen Glaube kann wenigſtens nicht ein Vernunftglaube heißen. Eine andere gewöhnliche Unterſcheidung iſt: „der Gott des Pantheismus ſey ein bewußtloſer, der des Theismus ein ſelbſtbewußter". Aber ein Selbſtbewußtſeyn iſt doch nicht denkbar, ohne in dem Selbſtbewußten wenigſtens drei innere Unterſchiede zu ſetzen. Der Selbſtbewußte iſt 1. der, der ſich bewußt, 2. der, deſſen er ſich bewußt iſt, und nur weil dieſer nicht ein anderer und außer jenem vorhandener, ſondern

Digitized by Google

einer und derſelbe mit ihm iſt, alſo tertio loco erſt kann er als der Selbſtbewußte gedacht werden. In der leeren, unterſchiedloſen Unendlichkeit, die der bloße Theismus in Gott ſetzt, iſt das Selbſtbewußtſeyn ſo unbegreiflich als die Perſönlichkeit, — ja man muß ſogar mit Fichte, der deßhalb vor länger als 30 Jahren des Atheismus beſchuldigt wurde, behaupten, daß in einer bloßen leeren Unendlichkeit Bewußtſeyn und Perſönlichkeit rein unmöglich ſeyen.

In Bezug auf die Schöpfung iſt der Theismus ebenſo unvermögend oder vielmehr unvermögender als der Pantheismus. Der Theismus ſagt zwar auch, daß alles Seyn bei Gott iſt, aber dieß iſt bloß negativ gemeint, es ſoll damit nur geſagt ſeyn, daß keine Möglichkeit des Seyns außer Gott iſt, aber bei ihm ſelbſt iſt auch keine ſolche Möglichkeit, er iſt daher ein abſolut impotenter Gott. — Jacobi, dem, wie ſein eigner Freund J. G. Hamann ſagt, der Spinozismus als ein harter Stein im Magen liegen geblieben iſt, gab vor, den Pantheismus nicht zu wollen, aber er wollte doch auch nicht das, was ihn eigentlich aufhebt, vielmehr drückte er eine ganz gleiche Apprehenſion aus gegen alles, was über den ſchaalen Theismus der ſogenannten Aufklärungsepoche, die auch ihn ſich allmählich aſſimilirt hatte, hinausgeht. Aber der Pantheismus läßt ſich nicht ſtillſchweigend beſeitigen; um ihn wegzubringen, muß man ſein Gegentheil wollen. Unter dieſen Umſtänden blieb namentlich dem genannten Philoſophen nichts übrig als dem Pantheismus theoretiſch Recht zu geben. Jacobi war tolerant gegen den Pantheismus: er war im Grunde der einzige Inhalt ſeiner eignen Philoſophie. Er mußte die Fortdauer des Pantheismus wollen, denn dieſer gab ſeiner Philoſophie das einzige Intereſſe; wie es Perſonen gibt, die krank ſeyn wollen, weil ihnen dieß Gelegenheit gibt, von ſich ſelbſt zu reden und ihre ſonſt durch nichts intereſſante Perſönlichkeit durch ſolches Reden intereſſant zu machen. — Dem Spinoza fehlte der Begriff der Steigerung, ſo wie die Idee des lebendigen Proceſſes. Aber gerade dieß war vermuthlich die Urſache, warum er von jenem leeren Theismus noch anerkannt oder doch tolerirt wurde. Sowie aber eine ſpätere Philoſophie aus der todten und unbeweglichen All-Einheit des Spinoza eine innerliche und eben darum ſchöpferiſche,

Digitized by Google

produktive zu machen ſuchte — jetzt ſchien ſelbſt der Name Pantheismus nicht mehr verurtheilend genug; Jacobi nannte dieſe Philoſophie, in der freilich allerdings von einer Geneſis, einem Werden, einem Proceß die Rede war, baaren Naturalismus, dem er ſeinen reinen Theismus entgegenſetzte, unbekümmert darum, oder wahrſcheinlich nicht wiſſend, daß in der theologiſchen Sprache Naturalismus und Theismus völlig gleichbedeutende Begriffe waren.

Tiefere Theologen übrigens kennen auch die wahre Tiefe des Pantheismus und wiſſen, daß er nicht durch bloße Worte, daß er nur durch ein ihm entgegengeſetztes poſitives Wiſſen zu überwinden iſt. Bedenkt man aber, daß gerade diejenigen, welche reine Theiſten zu ſeyn ſich rühmen, am meiſten gegen hereinbrechenden Pantheismus ſchreien und warnen, nicht etwa bloß in gelehrten Schriften oder auf Kathedern, ſondern ſelbſt von der Kanzel, ja in Lehrbüchern für Schulknaben, ſo iſt es nothwendig zu denken, daß hinter dieſer Angſt vor dem Pantheismus nur die vor dem Monotheismus verborgen ſey, d. h. die Angſt, daß es in der Wiſſenſchaft doch endlich zu etwas Poſitivem kommen möchte und das leere theiſtiſche Gerede, das ſeit langer Zeit ſich in den allgemeinen und bis in den Volksunterricht verbreitet hat, daß dieſes in Verbindung mit dem erbaulichen Reden von einem bloß perſönlichen Gefühl, womit die Redner nicht Gott, ſondern eigentlich nur ſich ſelbſt verherrlichen wollen, worin allein ihre Perſon noch etwas zu ſeyn ſcheinen kann, daß dieß alles der Fülle einer wahren und poſitiven Erkenntniß weichen müſſe, von der ſie vielleicht nicht ſo Unrecht haben zugleich den Untergang desjenigen zu fürchten, was ſie ihre Denkfreiheit nennen, worunter ſie nämlich eigentlich ihre Freiheit vom Denken, ihre Freiheit nicht zu denken, verſtehen, die Freiheit des ſelbſtbeliebigen und gedankenloſen Redens über die höchſten Angelegenheiten des Staats, der Wiſſenſchaft und der Religion.

Nachdem ich gezeigt hatte, daß der Monotheismus nur Sinn hat, wenn er als der Begriff verſtanden wird, nach welchem Gott eigentlich nicht Einer, ſondern Mehrere, und nur als Gott oder der Gottheit nach Einer iſt, mußten Sie unwillkürlich und von ſelbſt an eine Lehre erinnert werden, die insgemein als eine ſpeciell chriſtliche angeſehen

wird, die Lehre von der Dreieinheit Gottes. Es wäre Affektation, wenn ich über dieſen Zuſammenhang mich zu erklären vermeiden wollte. Ich will alſo nun gleich bemerken, daß, wenn ſtatt der All-Einige der Dreieinige geſagt würde, dieß nur der beſtimmtere Ausdruck des All-Einigen ſeyn würde. Es kann dieß manchem unerwartet ſcheinen, entweder weil er die Lehre, in welcher der Ausdruck dreieinig vorkommt, als eine ausſchließlich chriſtliche, ja als eine bloß willkürliche, zufällige Satzung des Chriſtenthums anzuſehen gewohnt iſt, oder weil er die Lehre von dem dreieinigen Gott als ein undurchdringliches und unbegreifliches Geheimniß ſich vorzuſtellen gewohnt iſt. Beiden muß unerwartet ſeyn, dieſe Lehre als eine allgemein menſchliche nachgewieſen zu ſehen und als eine ſolche, die ſchon mit dem Begriff des Monotheismus, d. h. des all-einigen Gottes, gegeben iſt. Was die Erſten betrifft, die verwundert ſeyn könnten, eine Lehre, die ſie für eine partiell chriſtliche halten, und der ſie aus dieſem Grunde allein ſchon den Beifall deſſen, was ſie ihre Vernunft nennen, verſagen zu müſſen glauben, — dieſe Lehre im letzten Princip als identiſch mit einer Lehre zu finden, auf die ſie ſelbſt bauen, die ſie ſich nicht zu widerſprechen getrauen würden, nämlich der Lehre von dem einzigen Gott: ſo will ich nur Eine Frage an ſie richten. Wenn jene dem Chriſtenthum angeblich allein angehörige Lehre von dem dreieinigen Gott nicht auf irgend eine beſondere Weiſe zuſammenhängt, ja im letzten Princip identiſch iſt mit dem Monotheismus, wie wollen ſie erklären, was doch am Tage liegt und ſie auf keinen Fall in Abrede ziehen können, daß der Monotheismus erſt mit dem Chriſtenthum und durch daſſelbe weltgeſchichtlich geworden iſt? Die andern aber, welche jene chriſtliche Lehre zwar nicht im abſoluten Geheimniß (denn gepredigt ſoll ſie doch werden), aber wenigſtens gern in der Unverſtändlichkeit erhalten wollen, möchte ich fragen, ob ſie denn nicht ſchon an der offenbaren und nicht zu verhüllenden Verlegenheit, in der ſie ſich befinden, wenn ſie die Lehre von dem einzigen Gott entwickeln ſollen, bemerken könnten, daß auch dieſe keineswegs eine ſo ganz von ſelbſt ſich verſtehende Lehre iſt, als insgemein und von ihnen ſelbſt angenommen wird.

Digitized by Google

Wenn nach allem dieſem jede Lehre, der es an dem Begriff des alleinen Gottes fehlt, nur Theismus ſeyn kann, ſo war es ein richtiger Takt, welcher die der Offenbarung und daher auch allen poſitiven Lehren derſelben Abholden, die von ihren Gegnern Naturaliſten genannt wurden, bewog ſich ſelbſt Deiſten zu nennen. Insbeſondere verſteht man unter Deiſten die ſogenannten Unitarier, d. h. alle, die die Mehrheit in Gott leugnen. In neuerer Zeit (genau weiß ich nicht, wem dieſe ſinnreiche Erfindung gebührt) haben ſich die Theiſten von ihnen unterſcheiden wollen, wahrſcheinlich nur um ſich nicht unbedingt als Naturaliſten zu bekennen, oder weil jede Sekte gern noch eine andere unter ſich hat, gegen die ſie ſich als rein und lauter darſtellen kann. Kant erklärt den Unterſchied ſo: Deiſt ſey derjenige, dem Gott eine bloße blinde Wurzel des Seyns, alſo vorzüglich etwa der Spinoziſt; Theiſt aber ſey der, welcher einen vernünftigen Welturheber annehme. Aber die, welche ſich ehmals Deiſten nannten, z. B. die engliſchen Naturaliſten des 17. Jahrhunderts, waren auch nicht alle Spinoziſten, und im Gegentheil, die meiſten derſelben waren vielleicht zu gemäßigte und vernünftige Leute, als daß ſie den Glauben an einen vernünftigen Welturheber nicht ebenſo gut mit ihrem Rationalismus zu vereinigen gewußt hätten, als manche, die ſich heutzutag reine Theiſten oder Rationaliſten nennen. Denn beides kommt doch auf eins heraus. Was nicht Monotheismus iſt, heiße es nun Deismus oder Theismus, iſt dem Chriſtenthum nicht angemeſſen; denn letzteres iſt weſentlich Monotheismus, ſo daß ſein ganzer Unterſchied von der ſogenannten bloßen Vernunftreligion nur darin beſteht, Monotheismus zu ſeyn, und daß die Annahme oder Verwerfung dieſes Monotheismus über die Annahme oder Verwerfung des Chriſtenthums ſelbſt entſcheidet.

Es iſt mir unmöglich, hier eine andere auf die Theologie ſich beziehende Bemerkung zu unterdrücken. Wenn es an dem iſt, und ich glaube den unwiderleglichen Beweis davon geführt zu haben, daß wir nur erſt wirklich von Gott reden, wenn wir von dem — weſentlich oder wirklich — All-Einigen reden, ſo kann man fragen, wofür wohl dasjenige zu halten ſey, was in der gewöhnlichen Theologie in dem Artikel de Deo vorgetragen wird, dem der Artikel de Deo ut trino erſt

folgt? Was kann man dort, wo man die Drei- d. h. die All-Einheitslehre des eigentlichen Monotheismus noch ausschließt, anders vortragen als eben bloßen Theismus? Wenn dem so ist, so kann man sich nicht sonderlich wundern, daß der Kampf, den die Theologen gegen den Rationalismus führen, bisher von so weniger Folge begleitet war; denn er ist nicht auf dem Punkt, wo er bis jetzt geführt wird, zu entscheiden, er muß viel früher entschieden werden. Auch lehnen sich die Rationalisten doch nur gegen die Unverständlichkeit der Hauptlehren auf, mit denen das Christenthum steht oder fällt, und übrigens ist es ein ganz billiges Verlangen, daß jeder mit dem was ihm zu glauben angemuthet wird, wenn er es auch nicht ganz einsieht (dazu gehört freilich mehr), aber daß er doch wenigstens einen Begriff, irgend einen Sinn oder Verstand damit verbinde. Die Rationalisten verlangen allgemein menschliche Lehren. Nur sehen sie diese freilich in den christlichen nicht — aber die Theologen auch nicht; beide haben sich also nichts vorzuwerfen. Die Unverständlichkeit aber kommt nicht von den Lehren selbst, sondern von den Grundsätzen her, welche die Theologen selbst gleich vornherein aufstellen. Von diesen aus gibt es allerdings keinen Weg in das Christenthum, denn sie sind so leer, in sich so wenig positiv (in dem Sinn, in welchem auch die Lehren der Philosophie positive seyn sollen), daß von solcher Leerheit und Negativität zu den christlichen Lehren kein verständlicher Uebergang ist, nicht weil sie christliche oder ihrer Entstehung nach positive, sondern weil sie ihrem Inhalt nach positive sind.

Was aber die Meinung betrifft, daß der Begriff der Dreieinheit ein ausschließlich christlicher sey, so werden wir in der Folge Gelegenheit genug haben, zu zeigen, daß er dieß nicht sey. Von jeher war es daher gewöhnlich, Fußtapfen und Anzeigen der christlichen Idee in den heidnischen Religionen aufzusuchen. Man braucht nicht gerade nur an die indische Trimurti zu denken, die, wie sich später ergeben wird, nur eine sehr partielle Form dieser Idee ist, — aber eine Dreizahl von Potenzen zeigt sich als eigentliche Grundlage derselben[1]. Was soll es aber

[1] Man sehe nur, wie Plutarch, ohne von dieser christlichen Lehre etwas zu wissen, dieß nachzuweisen sucht, de Isid. et Osir. c. 36.

Digitized by Google

überhaupt heißen: dieſe Idee ſey eine ſpeciell chriſtliche? Aus dem Monotheismus iſt alle Religion, alſo natürlich auch die chriſtliche erwachſen. Das wahre Verhältniß iſt daher gerade das umgekehrte von dem, was man damit ausdrücken will. Nicht das Chriſtenthum hat dieſe Idee, ſondern umgekehrt, dieſe Idee hat das Chriſtenthum erſchaffen; ſie iſt ſchon das ganze Chriſtenthum im Keim, in der Anlage, ſie muß darum älter ſeyn, als das in der Geſchichte erſcheinende Chriſtenthum. Uebrigens iſt meine Meinung nur dieſe: die letzte Wurzel der chriſtlichen Dreieinigkeit liege in der All-Einheits-Idee. Niemand denke alſo, es ſey mit dem, was bis jetzt vorgetragen worden, mit dem Begriff des Monotheismus, auch ſchon jene chriſtliche Lehre mit all' ihren Beſtimmungen gegeben (unſere ganze gegenwärtige Entwicklung hat überhaupt die Mythologie, nicht die Offenbarung im Auge). Es läßt ſich wohl denken, daß dieſer Baum aller Religion, der ſeine Wurzeln im Monotheismus hat, zuletzt nothwendig in die höchſte Erſcheinung des Monotheismus, d. h. in das Chriſtenthum, ausgehe. Die chriſtliche Dreieinigkeitslehre enthält materiell daſſelbe, was unſer Begriff des Monotheismus enthält, aber ſie enthält es in einer Steigerung, bis zu welcher wir jetzt nicht fortgehen können[1]. Daher ich nun vielmehr wünſchen muß, daß Sie dieſe Erinnerung vorerſt ganz bei Seite ſetzen und der fernern Entwicklung als einer rein philoſophiſchen folgen. Ich habe dieſes Zuſammenhangs nicht erwähnt, um etwas darauf zu gründen, vielmehr um jede voreilige Einmiſchung abzuwehren, und kehre daher in die rein wiſſenſchaftliche Entwicklung zurück.

[1] Es ſind nur die erſten Linien gezogen, welche vielleicht am Ende und in der letzten Ausführung bis in jene hohe Lehre fortreichen; aber dieß muß ſich erſt zeigen. Noch größer Unrecht würde mir aber geſchehen, wenn man meine Erörterung, die, wie geſagt, ſich auf den Begriff des Monotheismus rein beſchränkt und noch kein weiteres Abſehen hat, wenn man dieſe Erörterungen jenen Deduktionen der Dreieinigkeitslehre gleichſtellen wollte, mit denen man heutzutag ſo leicht bei der Hand iſt.

Fünfte Vorlesung.

Wir haben bis jetzt den bloßen Begriff des Monotheismus. Gott, wenn er wirklich ist, kann nur als der All-Einige seyn; dieß ist Resultat des Bisherigen. Von einem wirklichen Seyn war noch überall nicht die Rede. Jetzt aber fragt es sich um das wirkliche Seyn. Die bestimmtere Frage ist: Wie kann Gott auf die jetzt zum voraus bestimmte Weise seyn? Unter diesem Seyn wird ein wirkliches, ein mit Actus verbundenes Seyn verstanden. Denken wir uns nun Gott unmittelbar auf die vorbestimmte Weise seyend, nämlich so, daß er in der ersten Potenz als das rein nicht Seyende (als — A), in der zweiten als das rein Seyende (reines + A), in der dritten als im nicht Seyn (d. h. im Potenz-Seyn) seyend, und umgekehrt im seyend-Seyn als nicht seyend (als Potenz, als Macht zu seyn) gesetzt ist: denken wir ihn auf diese Weise seyend, so ist leicht einzusehen, daß in diesem Seyn durchaus kein Actus, daß also dieses Seyn auch kein actuelles, wirkliches seyn würde. Ich sage: in diesem Seyn wäre kein Actus. Denn Actus, der immer zugleich Bewegung ist, ist nur, wo Anfang, Mittel und Ende außer einander und sich ungleich sind. Wo Anfang, Mittel und Ende in eins fallen oder ineinander sind, da ist Nichtbewegung, Nichtactus. Nun sind aber in dem angenommenen Seyn diese drei termini, der terminus a quo, der terminus per quem und der terminus ad quem, diese drei sind nicht wirklich auseinander zu bringen. Denn das seyn Könnende, solange es nur dieses und nicht das wirklich Seyende ist (so lang nicht selbst seyend), so lang ist es ja dem rein Seyenden oder dem Zweiten Subjekt, oder: es ist

das Zweite (in dem prägnanten Sinn, den wir dem *iſt* früher vindicirt haben), alſo es iſt ihm nicht ungleich, ſondern gleich. Ihm *ungleich* wird es erſt, wenn es ſich ſelbſt in das Seyn erhebt; ſolang es aber innerhalb des nicht Seyns ſtehen bleibt, iſt es *was* 2 iſt, nämlich, wie wir ebenfalls früher geſehen haben, eine völlig gleiche Selbſtloſigkeit mit dieſem. *Alle* Unterſcheidung macht die Selbſtheit; wo keine Selbſtheit, iſt kein Gegenſatz. Das Seynkönnende iſt in dem rein Seyenden ohne Störung und ohne Widerſpruch. Wir haben 1 (die erſte Potenz) beſtimmt als das ſelbſtiſch ſeyn Könnende, 2 (die zweite Potenz) als das *nicht* ſelbſtiſch ſeyn Könnende, als das an *ſich* Unſelbſtiſche. Aber das ſelbſtiſch bloß ſeyn *Könnende*, nicht Seyende, ſolang es dieſes iſt, iſt wie das an ſich Unſelbſtiſche. Beide ſchließen ſich nicht aus; das ſelbſtiſch bloß ſeyn Könnende ſchließt das Unſelbſtiſche von ſich erſt aus, wenn es wirklich ſelbſtiſch *iſt*. Die Identität beider Geſtalten beruht eben darauf, daß ſie gegeneinander *keine* Selbſtheit haben. 1 haben wir beſtimmt als das nicht actu Seyende. Aber auch die zweite Potenz, das rein Seyende, + A, das wir als actus purus beſtimmt haben, iſt eben *darum*, weil es actus purus iſt, *kein* actu Seyendes, und *inſofern* iſt der actus purus = der potentia pura. Ich ſage: was actus purus iſt, iſt eben darum *kein actu* Seyendes. Denn ein *actu*-Seyn wird nur da wahrgenommen und angenommen, wo ein Uebergang a potentia ad actum ſtattfindet, wo durch das Seyn irgend ein Widerſtand überwunden wird. Aber gerade dieß fehlt hier, denn als actus purus haben wir eben das erklärt, das ſeyend iſt ohne Uebergang a potentia ad actum. Das auf ſolche Weiſe ſeyende iſt daher auch = Nichts, inwiefern es nicht als ein actu, mit Actus Seyendes gedacht werden kann.

Vergleichen wir die beiden erſten Potenzen mit der *dritten*, ſo iſt 1, das lautere Seynkönnen, *wie* das *als ſolches* ſeyende Seynkönnen, alſo wie 3. Denn 3 iſt von 1 nur dadurch unterſchieden, daß es das *als ſolches ſeyende* Seynkönnen iſt. Aber dieß iſt eine bloße Beſtimmung in unſerem Begriff, in unſerem Denken, weil 3 doch nicht *wirklich* das als ſolches ſeyende Seynkönnen iſt. Das *als* ſolches ſeyende könnte es nur ſeyn,

wenn es das nicht-als ſolches ſeyende von ſich ausſchlöße. Da aber der Vorausſetzung nach 1 (die erſte Potenz) auch noch reines Seynkönnen iſt, ſo kann 3 es nicht von ſich ausſchließen, d. h. es kann ſich nicht ihm gegenüber als ſolches ſetzen. Solange 1 ſelbſt lauteres Seynkönnen bleibt, iſt es eodem loco mit 3 und von dieſer Stelle nicht zu vertreiben. Um uns dieß anſchaulich zu machen, wollen wir uns ſo ausdrücken: Die erſte Potenz iſt durch den Begriff Gottes als das nicht ſeyn Sollende (als das zum nicht Seyn, zum Myſterium Beſtimmte) geſetzt, dagegen iſt durch eben dieſen Begriff die dritte Potenz geſetzt als das, was ex-iſtiren, das offenbar ſeyn ſoll, als das, dem gebührt zu ſeyn, als das ſeiner Natur nach Seyende, wie 1 das ſeiner Natur nach nicht Seyende iſt. Das nicht ſeyn Sollende aber, ſolang es nur dieſes iſt, nicht wirklich hervortritt, iſt es dem ſeyn Sollenden nicht ungleich; es wird ihm erſt ungleich, wenn es wirklich iſt, wie z. B. in dem Kind das Böſe noch im Guten verborgen und nicht von ihm auszuſchließen iſt. Vergleichen wir nun ebenſo die zweite Potenz mit der dritten, ſo iſt die dritte die als ſolches ſeyende Potenz. Nun haben wir aber ſchon gezeigt: actus purus = potentia pura. Alſo ſchließen ſich auch dieſe beiden nicht aus. Wir haben zwar die dritte Potenz (das als ſolches ſeyende Seynkönnen) als ausgeſchloſſenes Drittes beſtimmt, aber dieſe Ausſchließung iſt keine reelle, ſondern eine bloß logiſche. Die drei ſind eodem loco; denn auch 2 tritt, weil es das nicht actu, ſondern das nur ſeiner Natur, ſeinem Weſen nach ſeyende iſt, ſo tritt es nicht über das Weſen heraus, und alle Unterſchiede gehen in das bloße Weſen zurück. Das ſeiner Natur nach nicht Seyende, ſolang es das actu nicht Seyende iſt, und das ſeiner Natur nach Seyende, ſolang es das auch nicht actu ſeyende iſt, ſind ſich eben darin gleich, daß jedes bloß naturâ, d. h. bloß weſentlich iſt, was es iſt.

Faſſen wir dieſes Verhältniß vom höchſten Standpunkt auf, ſo iſt Gott von dem bloßen Weſen nur dadurch unterſchieden, daß er das als ſolches ſeyende Weſen iſt. Aber das als ſolches ſeyende Weſen iſt wie das bloße Weſen; es iſt wohl ein Unterſchied im Begriff, im Denken, aber kein realer Unterſchied, kein Unterſchied im Seyn, denn

Digitized by Google

das Seyn des als ſolches ſeyenden Weſens iſt ſelbſt noch (bis jetzt nämlich und wenn nichts anderes geſchieht) = dem Weſen oder ein vom Weſen nicht unterſcheidbares Seyn. Deutlicher vielleicht: das als ſolches ſeyende Weſen iſt vorläufig — ſoweit wir es bis jetzt erkannt haben — ſelbſt auch nur noch im Weſen, im Begriff, nicht im Seyn geſetzt. Ich will mich des ſchon früher gebrauchten Gleichniſſes wieder bedienen. Der geometriſche Punkt läßt ſich auch anſehen als Kreis von unendlich kleinem Durchmeſſer, wo alſo Peripherie, Durchmeſſer und Mittelpunkt zuſammenfallen. Wie ſich nun der Punkt, der Kreis iſt, d. h. den ich als Kreis denke, zu dem bloßen Punkt verhält, ſo verhält ſich das als ſolches ſeyende Weſen, ſolange ich dieß ſelbſt noch bloß denke, zu dem bloßen Weſen. Nun können Sie aber dem Punkt, den ich hier etwa an die Tafel machte, nicht anſehen, ob er bloßer Punkt iſt, oder Punkt, der Kreis iſt; dieſer Unterſchied liegt bloß in meinem Gedanken. Der bloße Punkt und der Punkt, der Kreis iſt, ſind dem Seyn nach von einander nicht verſchieden; das Seyn des letzten iſt wie das Seyn des erſten. In dem letzten denke ich zwar Unterſchiede, aber ich kann dieſe gedachten Unterſchiede nicht auseinander bringen. Die Peripherie iſt eben das, was der Mittelpunkt iſt — nämlich Punkt, und ebenſo der Durchmeſſer iſt was die Peripherie und was der Mittelpunkt iſt — nämlich Punkt. Gerade ſo nun iſt der Unterſchied des bloßen Weſens und des als ſolchen ſeyenden Weſens ein bloßer Unterſchied im Begriff, nicht im Seyn, denn ich kann die Unterſchiede (die Potenzen) im letzteren nicht auseinander bringen; das nicht Seyende, das ich in ihm denke, iſt das nicht actu, ſondern das nur ſeiner Natur nach nicht Seyende, und inwiefern das rein Seyende, das ich in ihm gedacht habe, auch nur das ſeiner Natur nach, nicht actu, ſeyende iſt, ſo ſind dieſe beiden nicht reell unterſchieden, und eben dieß gilt auch von dem Dritten; denn das Dritte iſt vorerſt auch nur das ſeiner Natur nach Potenz und Actus zugleich Seyende[1]. Zu einem

[1] In Platons viertem Buch von den Geſetzen findet ſich eine merkwürdige Stelle, die dort als ein παλαιὸς λόγος citirt wird — als eine Sentenz der Orphiker vielleicht oder Pythagoreer, die, wenn man in ihren wahren Sinn

wirklichen Seyn alſo würde es erſt kommen, wenn das vorjetzt bloß ſeiner Natur nach nicht Seyende zum actu nicht Seyenden würde. Aber dieß kann es nicht anders werden, als indem es durch einen wirklichen Actus als nicht ſeyend geſetzt wird, und ein ſolcher Actus ſeines nicht-ſeyend-Werdens ſetzt, wie Sie ſelbſt ſehen, voraus, daß es zuvor ſeyend geſetzt ſey; denn, wenn es ſchon nicht ſeyend iſt, kann es nicht als nicht ſeyend geſetzt werden. Nun kann es aber auch wieder vermöge des bloßen Begriffs oder vermöge der bloßen Natur Gottes nicht als ſeyend geſetzt werden (denn eben vermöge dieſes Begriffs iſt es nicht ſeyend); alſo bleibt nichts übrig, als daß es durch göttlichen Willen, durch göttliche That als ſeyend geſetzt werde. Nun möchten Sie vielleicht ſagen: aber eben damit würde ja der göttliche Begriff aufgehoben, und weit entfernt, daß dadurch Gott als wirklich ſeyend geſetzt wäre, würde er dadurch vielmehr als nicht ſeyend geſetzt. Aber

eingedrungen iſt, etwa ſo zu überſetzen wäre: Gott Anfang, Mittel und Ende der Dinge in ſich begreifend, macht ſich durch ſeine That einen Weg, oder: dringt zur Bewegung durch, während er ſeiner Natur nach unwandeln würde. Dieß iſt ſo zu verſtehen: Wenn Anfang, Mittel und Ende in eins zuſammenfallen, ſo iſt keine Bewegung. Damit eine Bewegung ſey, muß der Anfang oder terminus a quo, das Mittel oder terminus per quem und Ende, terminus ad quem, außereinander ſeyn. Im göttlichen Begriff ſind, wie wir geſehen, Anfang, Mittel und Ende eins und ſchließen ſich nicht aus. Das Seynkönnende, das das Seyn noch vor ſich hat (das lautere Seynkönnen), und das als nicht ſeyendes noch das Gegentheil ſeiner ſelbſt, das blind Seyende, ſeyn kann (dieß das Nächſte am Seyn, alſo der Anfang) dieſes iſt noch = dem als ſolchen ſeyenden und daher bleibenden Seynkönnen, das das Seyn hinter ſich und gleichſam ſchon überwunden hat (welches das Ende iſt); und ebenſo das, was das Mittel iſt, weil es actus purus, aber nicht actu, ſondern ſeiner Natur nach iſt, iſt es ſelbſt dem Seynkönnenden =, und da es dem erſten, iſt es auch dem dritten =. Die Potenzen ſind alſo vermöge des bloßen göttlichen Begriffs nicht auseinander zu bringen. Wollte man ſich hier, ſolang Gott bloß in ſeinem Weſen oder ſeiner Natur iſt, eine Bewegung denken, ſo könnte dieß nur eine rotatoriſche ſeyn. Denn eine rotatoriſche Bewegung iſt die auf Einem Punkt bleibende. Darum heißt es in jener Stelle: ſoll es zu einer wirklichen Bewegung kommen, zu einem wirklichen Weg Gottes (denn Bewegung kommt von Weg, und von einem Weg Gottes ſpricht nicht bloß das A. T. und andere morgenländiſche Schriften, ſondern im Zuſammenhang jener Stelle auch Platon, ferner Pindar), ſoll es zu einem wirklichen Weg kommen, ſo müſſen Anfang, Mittel und Ende ſich ungleich werden.

ſo iſt es nicht. Vielmehr eben weil Gott ſeinem Begriff, alſo ſeiner Natur nach, der ſo ſeyende, nämlich der — A + A ± A ſeyende, oder kürzer geſagt, weil Gott der ſeiner Natur nach und demnach der nothwendig und unaufheblich all-einige (= abſolute Perſönlichkeit) iſt, eben darum kann er actu das Gegentheil ſeyn, indem er, vermöge der Unaufheblichkeit ſeiner Natur, dadurch doch nicht wahrhaft ein anderer wird. Daraus eben, daß in ſeinem Begriff ſchon die erſte Potenz als ſolche und demnach als das nicht Seyende, als — A, geſetzt wird, daraus folgt, daß wenn ſie auch wirklich oder actu das Gegentheil davon iſt, ſie dieſes Gegentheil nur iſt, um als ſolches negirt zu werden, und alſo doch actu wieder — A zu ſeyn. Daraus, daß Gott der ſeiner Natur nach und demnach unauflöslich all-einige iſt, folgt gerade, daß, wenn er in jener Potenz, die durch ſeine Natur zur bloßen Potenz beſtimmt iſt, wirklich hervortritt, zwar das rein Seyende (+ A) von ihr nun ausgeſchloſſen wird, aber ſie wird darum nicht aufgehoben (dieß erlaubt die göttliche Natur nicht, welche die unzertrennlich all-einige iſt). Das Letzte (daß aufgehoben) iſt unmöglich, weil Gott nicht aufhören kann, der All-Einige, d. h. die Einheit der drei Potenzen, zu ſeyn. Das rein Seyende (+ A) wird alſo dadurch, daß das nicht Seyende poſitiv oder ſeyend wird, nicht aufgehoben, ſondern im Gegentheil, da es zuvor oder dem bloßen Begriff nach das nicht ſich Seyende war, wird es durch die Ausſchließung von der erſten Potenz nur jetzt ein ſich Seyendes, d. h. es tritt in ein eignes Seyn. Indem die erſte Potenz ihm nicht mehr Subjekt iſt (dieß kann ſie ihm nur ſeyn, ſolang ſie nicht ſelbſt ſeyend iſt), indem die erſte Potenz ſich ihm verſagt, ihm nicht mehr Statt gibt, — nicht mehr das es Setzende iſt, ſo wird es eben dadurch genöthigt, in ſich ſelbſt zurückzutreten, ſelbſt Subjekt zu werden, und indem es zuvor das rein Seyende ohne alles Können war, bekommt das rein Seyende — eben durch die Ausſchließung oder Negation, die die erſte Potenz auf es ausübt, ſelbſt ein Können, eine Potenz in ſich, es wird ſelbſtändige Potenz; da aber dieſes Können gegen ſeine Natur iſt (denn es iſt ſeiner Natur nach das rein ſeyende), ſo muß es ſtreben, dieſes

Digitized by Google

Können, dieſe Negation (denn alles Können iſt eine Negation des Seyns) in ſich wieder aufzuheben, ſich in das was es ſeiner Natur nach iſt, in actus purus wieder herzuſtellen; dieß kann es aber nur, indem es ſeinerſeits ſtrebt, das es Negirende (das es in Negation — in Potenz — Setzende), indem es ſtrebt, das, gleichſam gegen die Natur oder gegen den Begriff ſeyend, poſitiv Gewordene — eben dieſes wieder in ſein urſprüngliches nicht Seyn, in die ihm gebührende und zukommende Potentialität zurückzuführen, ſo daß es ſich als Actus verwirklicht, nicht ſowohl durch einen Uebergang a potentia ad actum in ſich ſelbſt, als durch einen umgekehrten Uebergang ab actu ad potentiam außer ihm. — Eben weil es das ſeiner Natur nach nicht Potenz, ſondern actus purus Seyende iſt, kann es ſich nicht unmittelbar wie das Erſte verwirklichen, das an ſich Potenz iſt und daher unmittelbar a potentia, d. h. von ſich aus, ad actum übergehen kann, ihm muß erſt eine Potenz gegeben werden, um actu zu ſeyn[1]: — alſo es iſt das nur an der zweiten Stelle ſeyn Könnende, das Seynkönnende der zweiten Potenz, und wenn wir das Seynkönnende überhaupt durch A bezeichnen, ſo wäre alſo das unmittelbar a potentia ad actum übergehen Könnende, weil es ſich unmittelbar, ohne etwas anderes als ſich ſelbſt vorauszuſetzen, verwirklichen kann, ſo wäre dieſes das Seynkönnende der erſten Potenz, alſo A^1; das rein Seyende aber, weil es nicht von ſelbſt ſich verwirklichen, d. h. a potentia ad actum übergehen kann, weil ihm erſt gegeben werden muß, das Leben, d. h. die Beweglichkeit in das Seyn in ſich ſelbſt zu haben, ſo iſt das rein Seyende das Seynkönnende der zweiten Ordnung, A^2. (Leicht zu begreifen iſt jedoch, daß jene erſte Potenz das Seynkönnende der erſten Ordnung und demnach A^1 nur iſt, ſofern ſie das ſeyn Könnende bleibt, in ihrer Latenz, im Nichthervortreten [nur als — A iſt ſie A]; denn ſowie ſie hervortritt, hört ſie, wie früher ſchon gezeigt, auf, Potenz, alſo A zu ſeyn; über dem Seyn hört ſie auf, Macht oder Quelle des Seyns zu ſeyn, ſie

[1] Das hingegen, was ihm eine Potenz gibt, von dem es in Potenz geſetzt wird, kann nicht ſelbſt ein urſprünglich ſeyendes, dieſes muß ein erſt durch Uebergang a potentia ad actum ſeyendes ſeyn.

Digitized by Google

wird ein Anderes, ein ſich ſelbſt Ungleiches, wir wollen alſo ſagen, ſie hört auf A zu ſeyn und wird B. Durch B wollen wir auch in der Folge dieſe erſte Potenz in ihrer Erhebung — in ihrem Andersgewordenſeyn — in ihrem blinden Seyn bezeichnen). Dagegen nun das rein Seyende, dieſes wird gerade durch die Ausſchließung, durch die Negation, welche die erſte Potenz in ihrem jetzigen Zuſtande als B auf es ausübt, — dadurch wird das rein Seyende erſt in die Potenz erhoben, als das nicht mehr Seyende, ſondern bloß ſeyn Könnende, demnach als A^2 geſetzt. Weil alſo durch das ſeiner Natur nach nicht ſeyende und demnach nicht ſeyn Sollende, weil durch dieſes, wenn es ſeyend wird, das ſeiner Natur nach Seyende nicht aufgehoben wird (dieß erlaubt die göttliche Alleinigkeit nicht, welche eine durch den Begriff Gottes geſetzte, alſo eine nothwendige und unaufhebliche iſt), und weil die beiden ſich jetzt gegenſeitig ausſchließenden Potenzen (B und A^2) doch nicht auseinander können, ſondern, indem ſie ſich ausſchließen, durch die göttliche Einheit dennoch gezwungen ſind uno eodemque puncto zu ſeyn, ſo kann hieraus nichts anderes entſtehen, als ein Proceß, in welchem das, was das rein Seyende ſeyn ſollte, jetzt aber in ſeinem Seyn gehemmt und negirt iſt, eben das, von dem es negirt iſt, ſeinerſeits wieder zu negiren, es wieder in ſein anfängliches Nichts, in ſeine Potentialität zurückzubringen, und ſo ſich ſelbſt als das rein Seyende, als actus purus wieder herzuſtellen ſucht. Wir nehmen hier, wie Sie ſehen, eine Ueberwindlichkeit der dem rein Seyenden entgegenſtehenden Potenz an. Dieſe Ueberwindlichkeit wird Ihnen begreiflich ſeyn, wenn Sie ſich zurückrufen, was früher bemerkt worden iſt, daß nämlich jene Potenz des Anfangs, jenes unmittelbar Seynkönnende eigentlich nichts iſt, als ein ruhender Wille, der durch bloßes Wollen ſich entzündet, activ wird, daß alſo das Seyn dieſes erſten, oder, wie wir es einmal genannt haben, daß B nichts anderes iſt als ein Wollen. Nun iſt in der Welt nichts, das widerſteht, als ein Wollen (alle Widerſtandskraft beſteht nur in einem Wollen), und ſo wie nichts widerſteht als ein Wollen, ſo iſt auch nichts überwindlich als ein Wollen. Wie ein Wollen, das ſich unverſehens in uns erhebt (z. B. ein Zorn)

und in dieſer Erhebung für einen Augenblick das Beſſere und Höhere unſrer Natur gleichſam von ſeiner Stelle verdrängt und ausſchließt, wie ein ſolches Wollen durch beſänftigenden Zuſpruch dennoch wieder in ſich ſelbſt zurückzubringen, in ſein anfängliches Nichts, die bloße Potenz, aus der es hervorgetreten war, wieder zurückzuführen iſt, und nun allen jenen höhern und beſſern Mächten wieder Raum gibt, daß ſie unſer Inneres wieder erfüllen können: gerade ſo iſt auch jenes Wollen, in welchem das urſprüngliche Seynkönnen ſich als ſeyend erhob, und das wir, — als einen Willen, der eigentlich nicht wirken, nicht wollen ſollte, in ſeinem wirklichen Seyn, den Unwillen nennen können (ſowie Unthat nicht eine That bedeutet, die nicht geſchehen iſt, ſondern die nicht geſchehen ſollte), gerade ſo, ſage ich, iſt auch jener Unwille, d. h. jener gegen die Natur, gegen das was ſeyn ſollte, wirkend gewordene Wille für die höhere Potenz überwindlich. Es ſucht nun aber dieſe — die höhere Potenz ſucht jenes nicht ſeyn Sollende des Seyns wieder zu entſetzen, nicht um dieſes (das Seyn) für ſich zu nehmen, ſondern im Gegentheil um ſich des eignen Seyns, das ihr durch jenes aufgedrungen war, zu entledigen, ſich in die urſprüngliche Selbſtloſigkeit des Actus purus wieder herzuſtellen. Die erſte Potenz aber kann das eigne Seyn, in das ſie ſich erhoben hatte, nicht aufgeben, ohne an ihrer Stelle, gleichſam an die Stelle, die ſie jetzt leer und unerfüllt läßt, ein anderes als ſeyend zu ſetzen, und ſo geht eigentlich der Proceß nur dahin, daß an die Stelle des nicht ſeyn Sollenden wieder das geſetzt werde, dem gebührt zu ſeyn, das eigentlich ſeyn Sollende, und die zweite Potenz überwindet die erſte, nicht um ſelbſt zu ſeyn, ſondern damit dieſe, indem ſie zum ſich-ſelbſt-Aufgeben, zur Exſpiration gebracht wird, damit dieſe in ihrer Exſpiration wieder (wie ſie es dem Begriff oder der Natur des göttlichen Seyns nach iſt), damit ſie in dieſer Exſpiration zum Aushauchenden, zum Setzenden, oder, um uns gleich in mythologiſcher Sprache auszudrücken, zum Sitz und Thron jenes Höchſten werde, dem allein gebührt zu ſeyn, und das, weil ihm das actuelle Seyn durch zwei Potenzen vermittelt iſt, weil es nicht geſetzt iſt von der erſten, noch von der zweiten, ſondern

Digitized by Google

nur von der durch die zweite überwundenen ersten, weil es also beide voraussetzt, so ist es das nur tertio loco seyn Könnende, das Seynkönnende der dritten Ordnung, das wir darum in der Folge, wo wir es der Kürze halber nöthig finden, durch A^3 bezeichnen werden, und das, wie wir früher gesehen haben, der als solcher seyende, der sich selbst besitzende Geist, das unzertrennliche Subjekt-Objekt ist.

Dieses Seynkönnende der dritten Potenz, das wir also das unzertrennliche Subjekt-Objekt nennen, ist der bei sich bleiben müssende, der nothwendige Geist, der aber auch als solcher immer nur eine der Potenzen, obwohl die höchste, ist, nicht das Ueberschwengliche selbst, nicht Gott. Sie können hier den Unterschied dieses Dritten, das Geist und doch nicht Gott ist, bestimmter und deutlicher als früher auffassen. Es ist, sagten wir, der nothwendige Geist, d. h. was nothwendig Geist ist, nur Geist seyn kann. Aber Gott ist mehr als dieß, über dieß; er ist der freie Geist, d. h. der auch über das, worin er Geist ist, sich schwingt und frei davon ist, auch an sich als Geist nicht gebunden, auch diesen nur als eine Potenz von sich behandelt, der also nicht bloß Geist, sondern ebensowohl die andern Potenzen ist, obwohl keine von ihnen für sich, sondern nur in der unauflöslichen und unzerreißbaren Einheit. Denn Gott ist nur in den drei Potenzen, als der alles in allem wirkende, aber eben darum über sie erhabene, und obgleich in ihnen wirkend, doch von ihnen durch das Unauflösliche seiner Einheit oder All-Einheit unterschiedene.

Vergleichen wir den jetzt dargestellten Proceß mit dem früher abgeleiteten Begriff, so ist in diesem jene erste Potenz des Seyns allerdings bestimmt als das nicht-Seyende, als das dem Höheren Unterworfene, was ihm Subjekt und gegen es selbst nicht seyend ist. Es ist bestimmt als das nicht Seyende, aber es ist nicht gesagt, ob es dieß unmittelbar oder mittelbar sey. Vermöge des göttlichen Begriffs kann es allerdings nur — A seyn, aber nichts verhindert, daß es durch göttlichen Willen, göttliche Freiheit, positiv, activ werde. Diese Freiheit ist Gott eben durch die Nothwendigkeit seiner Natur, — dadurch gegeben, daß seine All-Einheit eine nothwendige ist, woraus folgt, daß Er

immer und nothwendig der All-Eine iſt, wie er auch ſey. In dieſem Sinn oder auf dieſem Standpunkt kann man ſagen, daß die Nothwendigkeit Gottes ſeine Freiheit, inſofern Nothwendigkeit und Freiheit eins in ihm iſt. Aber es kommt bei ſolchen Formeln alles auf den richtigen Verſtand derſelben an. Das Gefährliche der Philoſophie iſt eben, daß durch bloße formelle Combination manche Formel herauszubringen iſt. Aber die Philoſophie iſt nicht wie die Mathematik, die Formeln auch für nicht wirkliche Dinge hat. In der Philoſophie nützt mir die Formel nichts ohne die Sache, und es kann der Philoſophie nichts Schlimmeres geſchehen, als wenn Formeln, die ſich auf die Kenntniß der Sache gründeten, von ſolchen nachgeſprochen oder angenommen werden, welche nie von der Sache wußten. Nichts verhindert, ſagte ich, daß jene Potenz des Seyns, welche dem Begriff nach immer Potenz ſeyn ſollte, in Actus ſich erhebe — nicht um Actus zu bleiben, ſondern um actu negirt, actu als Potenz geſetzt zu werden, wodurch alſo der Begriff (oder die an ſich unaufhebliche und unauflösliche göttliche Natur) ſich dennoch behauptet. Gott iſt nur äußerlich und dem Schein nach ein anderer, innerlich derſelbe. Die Potenzen in ihrer gegenſeitigen Ausſchließung und ihrer gegeneinander verkehrten Stellung ſind nur der durch göttliche Ironie äußerlich verſtellte Gott; ſie ſind der verkehrte Eine, inwiefern, dem Schein nach, das was verborgen, nicht wirkend ſeyn ſollte, offenbar und wirkend, das was poſitiv, offenbar ſeyn ſollte, negirt und in Potenz-Zuſtand geſetzt iſt. Die Potenzen in dieſer Stellung ſind inſofern das heraus- oder umgekehrte Eine (deſſen Inneres äußerlich, deſſen Aeußeres innerlich iſt), Universum (denn dieß Wort bedeutet eben nichts anderes als das gleichſam umgewendete Eine. Die Philologen unter Ihnen werden nicht als Einwendung dagegen anſehen, daß Lucretius, der einzige Dichter, bei dem meines Wiſſens das Wort universus oder ein davon abgeleitetes vorkommt, die erſte Sylbe kurz braucht, während die erſte von unus lang iſt. Das Wort war eben im Hexameter nicht anders zu brauchen und kann nichts anders ſeyn als eben — unum versum). — Wenn wir indeß die Potenzen in ihrer jetzigen Geſtalt das Univerſum nennen, ſo dürfen Sie darunter

Digitized by Google

noch nicht das materielle Universum denken, das Universum inwiefern es aus concreten Dingen besteht. Dieses Universum ist noch die Welt der reinen Potenzen, und insofern noch immer eine rein geistige Welt.

Die Potenzen sind in dieser Stellung, worin sie das unmittelbar Aeußerliche der Gottheit sind, durch eine universio gesetzt; diese universio ist das reine Werk des göttlichen Wollens und der göttlichen Freiheit. Indem jene Potenz des Anfangs, die, nach dem Begriff, nicht seyend seyn sollte, seyend ist, so ist sie insoweit affirmirt, aber da sie nur affirmirt ist, um negirt zu werden, so ist sie ja doch eigentlich negirt, und die scheinbare Affirmation ist nur das Mittel ihrer actuellen Negation, sowie die scheinbare Negation der andern Potenzen nur das Mittel ihrer actuellen Affirmation oder Position. Das göttliche Seyn ist in jener Spannung der Potenzen nicht aufgehoben, sondern nur suspendirt, aber die Absicht dieser Suspension ist keine andere, als es wirklich, actu zu setzen, was auf andere Weise nicht möglich war. Dieser ganze Proceß ist nur Proceß der Erzeugung des göttlichen Seyns — der theogonische Proceß, dessen allgemeinster und höchster Begriff also nun gefunden, dessen Begriff als ein höchst reeller dargethan ist. Und so ist denn nun durch dieses Wunder der Umstellung oder Umkehrung der Potenzen das Geheimniß des göttlichen Seyns und Lebens selbst erklärt. Es ist damit zugleich ein allgemeines Gesetz der göttlichen Handlungsweise auf das höchste Problem aller Wissenschaft, auf die Erklärung der Welt angewendet.

Schon immer haben die, welche am Tiefsten in das Geheimniß der göttlichen Wege hinein gesehen, behauptet, daß Gott alles *κατά τινα οἰκονομίαν*, d. h. nach einer gewissen Verstellung thue, daß er meist das Gegentheil darlege von dem, was er eigentlich will[1]. Niemand hat daran gedacht, dieß auch auf die Erklärung der Welt selbst anzuwenden. Auch das Daseyn einer von Gott verschiedenen Welt (denn die Potenzen in ihrer

[1] *Κατ' οἰκονομίαν* fieri aliquid dicitur, cum aliud quidpiam specie tenus geritur, quam quod vel intenditur, vel revera subest. Suicer, Th. E. T. II, p. 459.

Spannung ſind nicht mehr Gott) beruht auf einer göttlichen Verſtellungskunſt, die zum Schein bejaht, was ihre Abſicht iſt zu negiren, und umgekehrt zum Schein negirt, was ihre Abſicht iſt zu bejahen. Was die Welt überhaupt erklärt, erklärt auch den Lauf der Welt, viele große und ſchwere Räthſel, die das menſchliche Leben im Ganzen und im Einzelnen darbietet. Nicht umſonſt werden wir darum ſo oft in der Schrift erinnert, Aug zu ſeyn — nicht im gemeinen Sinn des Worts, ſondern daß wir uns durch den äußern Anſchein der Dinge und des Weltlaufs nicht täuſchen laſſen, ſondern im Seyn das Nichtſeyn, im Nichtſeyn das Seyn erkennen. Gott iſt, wie die Schrift ſelbſt ſagt, ein wunderlicher Gott [1].

Ich bemerke über den jetzt erreichten Begriff eines theogoniſchen Proceſſes noch Folgendes: Unſere gegenwärtige Unterſuchung wurde eben veranlaßt durch den Begriff des theogoniſchen Proceſſes, auf den uns formell nothwendige Schlüſſe geführt haben, aber mit dem wir keinen Gedanken zu verbinden wußten. Unſere Meinung war nämlich, daß jener theogoniſche Proceß im Bewußtſeyn ſelbſt objektive Bedeutung habe. Dieß angenommen aber muß der Begriff theogoniſcher Proceß auch unabhängig vom menſchlichen Bewußtſeyn eine Bedeutung haben. Eine Bewegung aber, in der Gott wirklich ſich erzeugte oder erzeugt würde, ſcheint allen angenommenen Begriffen zu widerſtreben. Da Gott ſelbſt oder ſeinem Weſen nach unerzeugt iſt, könnte wenigſtens der Begriff eines gotterzeugenden Proceſſes ſich nur auf ein aufgehobenes göttliches Seyn beziehen. Aber ein ſolches auch nur zu denken, fehlten uns alle Mittel. Durch die bisherige Erörterung über den Begriff des Monotheismus ſehen wir uns nun auf einen Punkt geſtellt, wo eine ſolche Aufhebung des göttlichen Seyns nicht mehr ſo ganz unverſtändlich ſcheint.

[1] Schon vor vielen Jahren ſchrieb ich einem berühmten Franzoſen aus der guten alten Zeit, der ſo ziemlich atheiſtiſch geſinnt, dabei aber ein ſehr gutmüthiger Mann war, wie viele dieſer Art (gutmüthiger als die Bigotten, die ihm gefolgt ſind), in ſein Stammbuch: „Die Welt iſt nur das ſuſpendirte göttliche Seyn. Er lacht über die, die ſich dadurch anführen laſſen, und in Berückſichtigung des Vergnügens, das ihm ihre Voreiligkeit gewährt, wird er ihnen einſt gnädiglich verzeihen, ihn geleugnet zu haben".

Digitized by Google

Die Aufhebung des göttlichen Seyns, welche die Vorausſetzung des theogoniſchen Proceſſes iſt, kann natürlich nicht ſchlechthin geſchehen: dieß iſt unmöglich. Die Aufhebung iſt eine bloß temporäre, ſie iſt nur Suſpenſion. Hiebei verhält ſich nun, wie Sie wohl ſehen, jenes conträre Seyn zunächſt und unmittelbar als das das göttliche Seyn negirende, mittelbar aber und in ſeinem Ende — wo es nämlich wieder in das Können, ins urſprüngliche nicht Seyn überwunden iſt, verhält es ſich als das das göttliche Seyn ausdrücklich ſetzende, Gott bejahende, im Uebergang aber, d. h. im Proceß, als das das göttliche Seyn erzeugende, theogoniſche Princip. Ehe wir jedoch dieß näher entwickeln, liegt uns daran, zu zeigen, wiefern nun mit der universio und der dadurch bewirkten Scheidung der Potenzen Monotheismus als Dogma gegeben, eben damit aber auch die (objektive) Möglichkeit des Polytheismus vorhanden iſt.

Betrachten wir nämlich das Ganze nach oder in der universio, ſo ſind die einander ausſchließenden und in gegenſeitiger Spannung befindlichen Potenzen das Aeußere und Exoteriſche der Gottheit. Sie ſind nun eine wahre, eine wirkliche Mehrheit — (da ſie im Begriff, wie wir geſehen, nicht auseinander zu bringen waren, ſich nicht ausſchloſſen, ſchließen ſie ſich jetzt wirklich aus, indem jede der drei Potenzen in ihr eignes Selbſt und in Spannung gegen die andern getreten iſt. Der Grund der Ausſchließung, die alles ausſchließende, alles in Spannung ſetzende Potenz iſt eben die erſte, jenes Princip des Anfangs, das nicht ſeyend ſeyn ſollte; dieſes als omnia excludens iſt, wenn wir an die andere Bedeutung des lateiniſchen excludere denken, wo es ſo viel als parere bedeutet, die omniparens natura oder potentia [1]). Die Potenzen

[1] Von den drei Potenzen verhält ſich die erſte als das ſelbſt nicht Auszuſchließende, aber alles andere Ausſchließende. Als das nur nicht Auszuſchließende — nicht eigentlich zu Bejahende, ſondern nur nicht zu Verneinende haben wir ſie ſchon gleich anfangs kennen gelernt. Aber eben als die ſelbſt nicht auszuſchließende iſt ſie die alles ausſchließende (omnia excludens), wobei es ganz zweckmäßig iſt, nicht bloß die logiſche, ſondern zugleich die reale Bedeutung des Worts excludere im Auge zu haben = parere. (Hier ſieht man, wie die logiſchen Begriffe zugleich reale, lebendige Begriffe ſind, was ſie durch ihre eigne, d. h. ſelbſt wieder

Digitized by Google

in ihrer gegenſeitigen Ausſchließung alſo ſind das Aeußere, Exoteriſche, das Innere, Eſoteriſche aber iſt Gott. Er iſt der in allen Potenzen eigentlich Seyende, Er iſt es, der im nicht Seyn ſeyend iſt, Er der alles wirkende, wie ein Apoſtel ſagt: ὁ τὰ πάντα ἐνεργῶν κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ [1], wo ſogar der doppelte Wille angedeutet iſt; denn das θέλημα iſt der äußere, der die Spannung ſetzende Wille (der als unzerreißbarer Wille, als abſolut Urſächliches bleibt, ſelbſt nicht in die Spannung eingeht, ob er gleich auch jetzt ebenſowenig, als in der urſprünglichen Einheit, außer den Potenzen zu denken iſt — etwa als Viertes, noch beſonders Exiſtirendes [2], ſondern er iſt in ihnen, ohne darum ſie ſelbſt zu ſeyn — er iſt eben darum in ihnen als der allergeiſtigſte — er iſt nicht außer den verkehrten, ſondern in den verkehrten, der alles in allem wirkende), die βουλή iſt der eigentliche Wille, der Wille, in dem die Abſicht iſt [3], der die Spannung nur als Mittel und vielmehr die Einheit will, die im bloßen Begriff unwirklich war — die Einheit alſo als eine verwirklichte [4]. Nun iſt Gott, der in jeder Potenz etwas anderes thut und will (nämlich dem θέλημα oder dem äußern Willen nach); denn in B will er das blinde Seyn, das er in A [2] negirt und überwindet; aber dem wahren, inneren Willen nach iſt er nur Einer, der nur Eines, nämlich die Einheit will: ſie iſt die Abſicht. Man kann ſagen: Gott ſey in jeder Potenz eine andere Perſönlichkeit; denn die Perſönlichkeit, welche B will, iſt offenbar eine andere, als die, welche B überwindet; aber er ſelbſt wird dadurch nicht Viele oder Mehrere; Er ſelbſt bleibt Einer. Auf dieſem Standpunkt iſt alſo nun etwas der chriſtlichen Lehre von

bloß logiſche Bewegung niemals werden können. Gegen dieſe zugleich logiſchen und realen Begriffe mit den bloß logiſchen Begriffen angehen zu wollen, iſt nicht viel beſſer, als mit bleiernen Soldaten gegen wirkliche, lebende zu Feld ziehen).

[1] Eph. 1, 11.

[2] Vergl. den vorhergehenden Band S. 313.

[3] Vergl. das bedeutende „βουληθείς“ Jac. I, 18.

[4] Gott macht die in ſeinem Selbſtbegriff geſetzte Einheit, damit ſie wirklich geſetzt ſey, zum Ziel und Ende eines Proceſſes, der darum nothwendig von einer Umkehrung der Einheit ausgeht.

Digitized by Google

den drei Perſönlichkeiten Gottes Aehnliches, und wir ſehen, wie dieſe Lehre mit dem Monotheismus zwar zuſammenhängt, aber ſchon eine höhere Anwendung des im letzten gedachten Begriffs iſt [1]. Dürfen wir annehmen, was noch nicht nachgewieſen iſt, aber noch nachgewieſen werden wird, daß der durch die universio geſetzte Proceß der Proceß der Schöpfung iſt, ſo beruht die Schöpfung eigentlich auf der Wirkung Gottes in drei verſchiedenen Perſönlichkeiten. Es ſind dieſe Elohim, welche die innere, die eſoteriſche Geſchichte der Schöpfung bilden, wie ſie denn in der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte vorgeſtellt ſind, wo ſie miteinander berathſchlagen über die Schöpfung, indem ſie ſagen: Laſſet uns Menſchen machen! Wäre nun der Menſch im Innern geblieben, wie er es urſprünglich war, ſo würde er mit dieſen göttlichen Perſönlichkeiten als ſolchen, dieſen Elohim ſelbſt verkehren. Aber der Menſch iſt aus dem Innern herausgeworfen, und auf dieſem bloß äußern oder exoteriſchen Standpunkt iſt er auch den bloßen Potenzen für ſich anheimgefallen. Auf dieſem Standpunkt iſt nun der Polytheismus möglich, und auf eben dieſem Standpunkt hat nun auch der Monotheismus als Dogma erſt Bedeutung. Dogma iſt nur was einen Gegenſatz hat. Die Lehren der Mathematik, der reinen Vernunftwiſſenſchaften überhaupt, die keinen Gegenſatz kennen, apodiktiſche Wahrheiten ſind keine Dogmen [2]. Erſt auf dem gegenwärtigen Standpunkt alſo hat der Monotheismus als Dogma Sinn. Hier erſt iſt mit Verſtand zu ſagen: daß außer Gott, nämlich außer dem weſentlich All-Einigen kein anderer Gott iſt (nicht: kein anderer Gott ſeyn kann, wie auf dem frühern Standpunkt, wo alles Seyn bei Gott, außer ihm alſo — nicht

[1] Der Monotheismus hängt mit der Dreieinigkeitslehre (ſ. oben S. 79) zuſammen, aber iſt nicht daſſelbe.

[2] Seit Kant iſt es allgemein angenommen, den Spinozismus vorzugsweiſe als Dogmatismus, ja als das allvollendete Syſtem des Dogmatismus vorzuſtellen, wogegen, wenn bloß von der Methode die Rede iſt, nichts Erhebliches einzuwenden ſeyn möchte. Soll es ſich aber auf den Inhalt des Syſtems beziehen, ſo muß man im Gegentheil ſagen: die Eigenthümlichkeit deſſelben beſtehe vielmehr im gänzlichen Mangel alles Dogmatiſchen und Poſitiven, und es ſey das vollendete Syſtem des Undogmatismus.

kein anderer, ſondern nicht die Möglichkeit eines andern iſt. Hier aber können wir nun ſagen, daß außer Gott, außer dem weſentlich, dem nothwendig all-einigen kein anderer iſt, oder daß der weſentlich All-Einige der einzige Gott iſt[1]. Dazu — dieß ſagen zu können, — dazu gehört 1) daß überhaupt erſt etwas außer Gott ſey. Denn auch hier iſt der Monotheismus reſtriktiv; es wird nicht geleugnet, daß etwas außer Gott, ſondern nur, daß das außer Gott Seyende (was demnach hier ſchon vorausgeſetzt wird, auf dem allererſten Standpunkte aber, wo Gott nur noch das Seyende ſelbſt, das allgemeine Weſen iſt, nicht vorausgeſetzt werden kann), es wird nicht geleugnet, daß etwas außer Gott ſey, ſondern nur, daß das außer Gott Seyende Gott ſey, nicht das Seyn, nur die Gottheit wird von dieſem geleugnet. Der Sinn des Satzes iſt nicht: nur der All-Einige Iſt, ſondern: nur der All-Einige als ſolcher, d. h. der weſentlich All-Einige (der All-Einige, der es iſt, und als ſolcher ſelbſt in der Zertrennung beſteht) iſt der wahre Gott. So wie nämlich auf dieſem Standpunkt erſt von dem einzigen Gott die Rede ſeyn kann in dem Sinn, daß ein Gott außer ihm geleugnet wird, ſo kann auch hier erſt von dem wahren Gott die Rede ſeyn, wie aus Folgendem erhellen wird. Nämlich um ſagen zu können, daß außer Gott kein anderer Iſt, dazu gehört 1) (wie ſchon geſagt) daß überhaupt Etwas außer ihm iſt, was erſt auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Fall iſt, da die Potenzen allerdings etwas außer Gott (wenn nicht extra doch praeter Deum) ſind; 2) gehört dazu, daß dieſes außer Gott Seyende nicht ſchlechthin Nicht-Gott ſey, wie es z. B. die concreten und bloß gewordenen Dinge ſind, die ja gar keine Vergleichung mit Gott zulaſſen (wollte man ſagen, es werden doch im Polytheismus auch concrete Dinge göttlich verehrt, z. B. von Fetiſch-Anbetern ſogar Steine, Klötze, Thierklauen u. ſ. w., ſelbſt

[1] Dort kam die Einzigkeit nicht vom Gottſeyn; denn vermöge jener Ausſchließlichkeit (abſoluten Einzigkeit, wie wir ſie nannten) iſt er vielmehr ſelbſt erſt Gott. Hier aber kommt die Einzigkeit vom Gottſeyn. Wir könnten ſagen: ſie iſt nicht bloße Einzigkeit Gottes, ſondern Gottes-Einzigkeit. — Es iſt hier eine Einzigkeit behauptet, die in Gott ſelbſt iſt: nicht eine bloß natürliche, materielle, ihm bloß vermöge deſſen, was gerade nicht Er ſelbſt iſt, zukommende, ſondern eine formelle, actuelle, geiſtige und mit einem Wort göttliche Einzigkeit.

in Aegypten sey Thieren, wie dem heiligen Stier-Apis, göttliche Verehrung erzeigt worden — allein 1) wäre ja möglich, daß selbst innerhalb des Polytheismus wieder Entartungen oder Ausartungen stattgefunden hätten; die ursprüngliche Verehrung im Polytheismus bezog sich gewiß auf etwas anderes als auf concrete Dinge; 2) wenn man dieß nicht annehmen will, so ist z. B. selbst bei dem Fetisch-Anbeter noch sehr zweifelhaft, ob seine Verehrung dem Concreten als solchem gilt, und ob dieses nicht etwas bloß Zufälliges bei seiner Andacht ist) also um sagen zu können, daß außer Gott kein anderer Gott ist, gehört 2) dazu, daß das außer Gott Seyende nicht etwas ist, das gar nicht als Gott gedacht werden kann, wie die bloß gewordenen Dinge, sondern das allerdings auf gewisse Weise als Gott gedacht werden kann, ob es gleich nicht Gott ist, und eben dieß ist die Natur der jetzt in Spannung und gegenseitiger Ausschließung gesetzten Potenzen des göttlichen Seyns: denn sie sind allerdings aliquid praeter Deum. Aus der Einheit gesetzt sind sie nicht Gott, aber sie sind darum nicht Nichts, sondern allerdings Etwas, und von der andern Seite ebensowenig schon concrete Dinge, sondern geistige Wesen, potentiae purae et ab omni concretione liberae et immunes, wie man lateinisch sagen könnte, äußere Elohim, wenn sie auch nicht jene inneren sind, und obwohl nicht Gott, doch auch nicht schlechthin Nicht-Gott, nämlich nicht auch dem Stoff nach nicht Gott; sie sind die aus ihrer Gottheit gesetzten Potenzen, die aber eben darum die Möglichkeit an sich haben wieder in ihre Gottheit gesetzt zu werden, daher sie, zwar nicht actu, aber potentiâ oder δυνάμει allerdings Gott sind, so wie sie schon jetzt und selbst in ihrer gegenseitigen Ausschließung wenigstens die Gotterzeugenden, die theogonischen Potenzen sind. — (Sie sehen, wie wir dem Gegenstand unsrer Untersuchung nun schon ganz nahe gekommen. Nach griechischem Sprachgebrauch sind Mythologie und Theogonie gleichbedeutende Ausdrücke. Herodotos spricht sogar von einer Theogonie der Perser. Unsere Hauptquelle für griechische Mythologie ist das Gedicht des Hesiodos, welches Theogonie genannt ist).

Man kann den Monotheismus als Lehre, als Dogma auch so

ausdrücken: Nur der, welcher der Einzige iſt, der ſeines Gleichen nicht hat, iſt Gott. Dieß ſetzt aber voraus, daß es andere gibt, die nicht Einzige ſind, ſondern die ihres Gleichen haben, und dieß iſt der Fall mit den Potenzen, die unter ſich ihres Gleichen und deren keine in dem Sinn einzig iſt, daß ſie ihres Gleichen nicht hätte. Es iſt, als ob man dem, welchen man Monotheismus lehrt, ſagte: Halte nicht die für Gott, deren Mehrere ſind und die ihres Gleichen haben, ſondern den, den du als den Einzigen erblickſt, als der nicht auf gleicher Linie mit den Mehreren ſteht, ſondern als ihre Einheit über ihnen iſt. Damit aber dieſer Unterricht verſtändlich ſey, wird vorausgeſetzt, daß der ſo Belehrte wirklich neben und außer dem Einzigen Mehrere ſehe, und auch dieſe Mehrere müſſen von einer ſolchen Art ſeyn, daß man von ihnen nicht ſchlechthin, ſondern nur ſofern ſie Mehrere (außereinander, ſich ausſchließende ſind) ſagt: ſie ſind nicht Gott. Der Monotheismus (nicht mehr bloß als Begriff, ſondern als Lehre) hätte alſo keinen Sinn, wenn nicht in der That Mehrere ſich gegenſeitig ausſchließende und zwar ſolche da wären, die nicht abſolut, ſondern nur als Mehrere und in der gegenſeitigen Ausſchließung nicht Gott ſind, an denen man alſo zugleich anerkennt, daß ſie in der Einheit allerdings Gott ſeyn würden, die als äußere Elohim (wie ſie jetzt ſind) freilich nicht Gott ſind, aber als innere Elohim Gott ſeyn würden. Wie könnten wir auch von dem wahren Gott ſprechen, wie wir in dem als Lehre ausgeſprochenen Monotheismus von ihm ſprechen — denn deſſen Sinn iſt: derjenige iſt der wahre Gott, der der Einzige iſt[1] —, wie könnte ich ſo reden, wenn ich nicht außer dem wahren Gott Mehrere vorausſetzte, die bloß materiell betrachtet nicht ſchlechthin nicht Gott, ſondern die nur nicht der wahre Gott, die alſo allerdings ſcheinbare Götter ſind[2]? Die gewöhnliche Theologie hat außer Gott nichts

[1] Ein Apoſtel drückt den Monotheismus als Dogma mit den Worten aus: ὁ θεὸς εἷς ἐστι (Galater 30, 20), welches man ſo überſetzen kann: derjenige, der Gott iſt, iſt einzig oder iſt Einer.

[2] Im Monotheismus als bloßen Begriff (nicht als Dogma) war dieſe Mehrheit eine bloß potentielle, und es war die Möglichkeit gegeben, dieſe Mehrheit als eine mögliche Mehrheit von Göttern zu leugnen, und durch eine Art von Anticipation oder Vorausbehauptung (Prolepſis) zu ſagen, daß dieſe Mehrere,

Digitized by Google

als die concreten, die erſchaffenen Dinge; der Satz, daß nichts außer Gott Gott iſt, hat alſo bei ihr nur den Sinn, daß die Dinge nicht Gott ſind: aber die bloßen Dinge können weder als falſche, noch als wahre Götter betrachtet werden. Falſche Götter können nur diejenigen ſeyn, die wenigſtens einen Schein von Göttern haben. Aber die bloßen Dinge ſind nicht einmal ſcheinbare Götter. Dagegen die Potenzen in ihrer Zertrennung können, wiewohl irrthümlich, dennoch können ſie als Götter betrachtet werden, weil ſie freilich nicht der wahre Gott, aber doch nicht in jedem Betracht Nicht-Gott ſind. Obgleich ſie in dieſer Spannung und ſoweit ſie in derſelben begriffen ſind, in der That nicht mehr Gott ſind, ſo hören ſie darum doch nicht auf, eben das zu ſeyn, was in ſeiner Einheit Gott iſt, und ſind nicht nur nicht Nichts, und auch nicht etwa — Dinge, ſondern lautre Potenzen, reine und inſofern göttliche Mächte, die, obgleich in der Zertrennung[1] nicht Gott, doch eben darum, nur nicht actu Gott ſind, alſo nicht ſchlechthin, nicht in jedem Sinn, nämlich auch der bloßen Kraft nach Nicht-Gott ſind; aber eben darauf, wie etwas nicht der wahre Gott, und doch auch nicht ſchlechterdings Nicht-Gott, ſondern in der That eine herrſchende Macht ſeyn könne, kommt es bei der gegenwärtigen Unterſuchung an, inwiefern ſie nichts anderes zum Zweck hat, als die Erklärung des Heidenthums oder des Polytheismus. Auch das A. T. widerſpricht in ſehr vielen Stellen nicht die Realität der Götter; ſondern ſagt nur, daß keiner von ihnen der wahre, der eigentliche Gott iſt[2]. Der wahre, der eigentliche Gott, lehrt das A. T., iſt immer nur

wenn ſie auch wirklich als ſolche hervortreten, doch nicht mehrere Götter ſeyn werden, welches ſo viel iſt als ſagen, daß ſie keine möglichen Götter ſind. War dieß ein voraus für unmöglich Erklären künftiger wirklicher Götter, ſo enthält dagegen der Monotheismus als ausgeſprochenes Dogma, daß außer Gott keine wirklichen Götter ſeyen. Beide Behauptungen aber ſetzen voraus, daß dieſe Mehrere allerdings ſcheinbare Götter ſind.

[1] Das Zertrennende, die Einheit Durchkreuzende (*τὸ διαβάλλον τὴν ἑνότητα*) iſt die erſte Potenz.

[2] z. B. 2. Sam. 7, 23. Moſes ruft aus: Wer iſt unter den Göttern, wie du? (2. Moſ. 15, 11).

der Einzige, d. h. der, welcher der einzige iſt[1]. — Als dieſer Einzige, in ſeiner Einzigkeit erſcheint er wenn die Potenzen in Spannung geſetzt ſind. Denn die Potenzen ſind ihm = und doch nicht Er ſelbſt. Setzt er ſie daher in Spannung, ſo daß ſie ihm nicht mehr =, ſo erſcheint er nun als Er ſelbſt und ſteht, nachdem er gleichſam die Materie ſeines Seyns von ſich ausgeſtoßen hat, in ſeiner abſoluten Bloßheit da, wo ihm das Weſen = (ſtatt des) Seyns[2]. Der Monotheismus in dieſem Sinne iſt dem Spinozismus geradezu entgegengeſetzt, wo Gott die allgemeine Subſtanz oder das Eine iſt. Solange nämlich Gott bloß abſolut geſetzt iſt, iſt der Gott ſelbſt (Er ſelbſt) gleichſam noch zugedeckt von jenem Seyn, das er als ein Verborgenes in ſich hat. Dort iſt er ebenſowohl πᾶν: er muß ſich alſo davon befreien können, um in ſeiner wahren Einzigkeit zu erſcheinen. — Das urſprüngliche Seyn Gottes iſt eben dieß, daß er die Einheit aller Potenzen iſt. Umgekehrt alſo die Potenzen in ihrer Einheit, Nicht-Differenz, ſind das Seyn Gottes. Indem er ſie alſo in Spannung ſetzt, gibt er dieß Seyn eigentlich auf, und ſo ſteht er ſelbſt nun da, nur als Er ſelbſt, in ſeiner über alles erhabenen Einſamkeit und Einzigkeit. Im Begriff der Einzigkeit liegt der Begriff der Abſonderung, der Ausſcheidung, und man kann ſagen, eben dieß ſey der Urbegriff Gottes, der von allem anderen Abgeſonderte und, weit entfernt das allem Gleiche, vielmehr der nichts Gleiche (ἄτερος τῶν ἄλλων, wie die Pythagoreer ſagen) und in dieſem Sinn Einzige zu ſeyn[3]. Man hat oft geſagt, der höchſte

[1] Jeſ. 45, 18.

[2] als οὐσία ὑπερούσιος, überſubſtantielles Weſen, wie die alten Theologen ſich ausdrückten, ſo Pachymeres zu Dion. Areop. de div. Nom. c. 5: Κυρίως οὐσία ἐπὶ θεοῦ οὐκ ἂν λέγοιτο, ὅτι γὰρ ὑπερούσιος. Von Späteren vergl. J. Gerhard, Loc. Theoll. T. III, p. 251. §. 60. Johann von Damask. ſagt in dieſem Sinne ſogar, Gott ſey ἀνούσιος. Die Beſtimmung der ὑπερουσιότης iſt übrigens ſchon damit geſetzt, daß er ein Er, kein bloßes Es iſt (denn was ein Er iſt, kann freilich immer auch als ein Es betrachtet werden, aber nicht umgekehrt).

[3] Gott ſelbſt iſt nicht abſolute Indifferenz (= der, dem nichts ungleich ſeyn kann), ſondern abſolute Differenz (= der, dem nichts gleich), daher das ſchlechthin Beſtimmte (id quod absolute praecisum est), durch ſeine Natur von

Begriff, unter dem Gott gedacht werden könne, ſey der Heilige. Aber der Heilige iſt ſelbſt ſprachgemäß, wenigſtens im Hebräiſchen, woher uns dieſer Begriff doch eigentlich kommt, der Begriff des von allem Abgeſonderten [1].

allem Abgeſchnittene, das abſolut Einſame, und mit einem Wort im höchſten Sinn Einzige, ein Wort, das ganz falſch angewendet wäre, wenn Gott nur das allgemeine Weſen wäre.

[1] Anmerkung des Herausgebers. In einem der vorhandenen älteren Manuſcripte, welche Arbeiten über die Theorie des Monotheismus enthalten, (dem ſchon erwähnten), findet ſich über die Anwendbarkeit des Begriffs des Numeriſchen auf Gott Folgendes, zu deſſen Mittheilung hier der Ort zu ſeyn ſcheint. Es heißt dort:

Von dieſem Gott, der lautrer Actus iſt, und ſofern er nicht abſolut, ſondern mit ausdrücklicher Unterſcheidung von der Subſtanz gedacht wird, von dem wirklichen Gott als ſolchem alſo läßt ſich nun allerdings mit richtigem Sinn ſagen, was von Gott ſchlechthin, wie gezeigt, nicht ohne eine völlig leere Tautologie, ja ſogar nicht ohne Widerſinn zu ſagen war, nämlich daß er nach außen einzig, oder daß kein anderer außer ihm ſey. Denn hier iſt das Subjekt des Satzes ein anderes als dort. Dort war das Subjekt kein anderes als eben der nur ausſchließlich ſeyn Könnende, von welchem zu verſichern, daß kein anderer außer ihm ſey, rein überflüſſig war. Hier aber iſt das Subjekt vielmehr der (ſubſtantiell) nicht Einzige, und jene abſolute, urſtändliche, uneigenſchaftliche Einzigkeit iſt hier eben dieſem nur actu Einzigen, indem er jenes ausſchließliche Seynkönnen gleichſam zur Unterlage ſeines als-Gott-Seyns macht, bloß eigenſchaftlich geworden. Selbſt numeriſch einzig kann der beſtimmte Gott, wohlzumerken in der Abſtraktion von der Subſtanz, genannt werden. Numeriſche Vielheit, deren Ausdruck A + A + A ... iſt, beruht nämlich darauf, daß Mehrere ſind, die dem zu Grunde Liegenden (der Materie, dem Weſen = A) nach eines, dem Actus der Exiſtenz nach aber verſchieden ſind. Inwiefern nun der wirkliche Gott als Actus unterſcheidbar iſt von dem zu Grunde Liegenden, iſt er dadurch im Allgemeinen denjenigen Dingen gleich, die numeriſch viele ſeyn können (während die Anwendung dieſes Begriffs auf Gott ſchlechthin abſolut unmöglich war, weil in ihm noch weder von einem zu Grunde Liegenden, was nur im Verhältniß zu einem Actus gedacht werden kann, noch eben darum von einem Actus die Rede ſeyn kann). Nach jener Unterſcheidung alſo fällt der wirkliche Gott als ſolcher unter den Begriff des Numeriſchen überhaupt. Allein im Beſondern iſt er den Dingen, die numeriſch viele ſeyn können, wieder dadurch ungleich, daß das letzteren zu Grunde Liegende ein unbeſtimmbar ſich wiederholen Könnendes, während das ihm zu Grunde Liegende das ſeiner Natur nach nicht mehrmals ſeyn Könnende iſt. Inſofern wird er alſo aus dieſer Klaſſe wieder herausgenommen, und er iſt einzig in einem Sinne, in welchem nichts anderes einzig iſt — ſo daß er des eben angeführten Grundes halber nur einzig ſeyn kann.

Nämlich: der wirkliche Gott als ſolcher iſt allerdings (nach außen, was hier

Läßt ſich der Polytheismus ohne die Potenzen nicht erklären, und hat der Monotheismus als Lehre nur Sinn im Verhältniß zu dieſen

zunächſt immer hinzugedacht werden muß) actu einzig, weil er eben ſelbſt Actus iſt. Gleichwohl, und obſchon der wirklich (actu) exiſtirende, iſt er doch nicht bloß (oder je nachdem man es nimmt, überhaupt nicht) durch den Actus ſeiner Exiſtenz einzig, denn er iſt ſo einzig, daß das Gegentheil unmöglich iſt. Dieſe ſcheinbar widerſprechenden Beſtimmungen — denn das numeriſch Einzigſeyn ſetzt ſchlechterdings Actus voraus, das nur einzig in dieſem Sinn ſeyn Können aber iſt etwas Weſentliches, Subſtantielles — dieſe Beſtimmungen laſſen ſich nur in Folge unſrer Herleitung vereinigen. Nämlich der wirkliche Gott in der Abſtraktion (nicht in der bloßen Unterſcheidung) von der Subſtanz betrachtet, iſt keineswegs der weſentlich und in dieſem Sinn nothwendig Einzige (der nur einzig ſeyn Könnende). Denn es iſt in ihm nichts Weſentliches, weil er lautrer Actus iſt. Dieſer für ſich ſelbſt, abstracte von dem betrachtet, was ihm zur Materie geworden, würde nicht der nothwendig einzige ſeyn, ſondern wenn eben dieſes, was ſich zu ihm als bloßes Weſen (Nichtactuelles) verhält, nicht das nur einzig ſeyn Könnende wäre, ſo wäre im Begriff des actuellen ſelbſt nichts, das hinderte, daß auch ein zweiter actueller wäre. Da aber dieſes das ausſchließlich ſeyn Könnende oder das ausſchließlich Seyende in der bloßen Möglichkeit iſt, dem es ſeiner Natur nach unmöglich iſt mehrmals zu ſeyn, ſo iſt inſofern ein zweiter Gott unmöglich. Der wirkliche Gott iſt alſo numeriſch einzig ſofern Actus, der nur numeriſch einzig ſeyn könnende (inſofern auch nicht numeriſch einzig) zufolge des Weſens. Der wahre Sinn des die Einzigkeit nach außen ausſprechenden Satzes iſt: Der, welcher actu der einzige oder der einzige exiſtirende iſt, iſt zugleich der einzige mögliche exiſtirende. Der Grund dieſer Einzigkeit liegt nicht im Actus, er liegt in der Möglichkeit. Es fehlt nur an der Möglichkeit, an der Vorausſetzung und gleichſam, damit wir uns recht deutlich machen, an der Materie zu einem zweiten Gott. Nicht der Gott, der es iſt, ſchließt andere von ſich aus, denn der Begriff Ausſchließlichkeit findet auf Gott durchaus keine Anwendung, ſondern weil jene Möglichkeit Gottes ſelbſt ſchlechthin ausſchließlicher Natur iſt und nicht mehrmals exiſtiren kann, darum iſt der actuelle Gott nur Einer.

Eben dieſe Anſicht erklärt nun auch manches andere, z. B. warum die Theologen, wie man ſich bei J. Gerhard überzeugen kann, ſo zu ſagen, in Einem Athem die numeriſche Einzigkeit bald ſetzen, bald als eine ſolche wieder aufheben. Ferner die Verſchiedenheit des Ausdrucks, warum ſie nämlich, obwohl keiner unter ihnen iſt, der nicht dieſe Einzigkeit nach außen als eine nothwendige anerkennt, dann meiſt ſich begnügen zu ſagen, daß außer Gott kein anderer ſey. Denn von dem, der lautrer Actus iſt, kann man auch in der That nur ſagen, daß er einzig ſey, obwohl dieß nicht aufhebt, daß er in anderer Hinſicht, nämlich der Materie nach, nur einzig ſeyn könne. Ferner die rein negative Erklärung dieſer Einzigkeit. Denn wenn man den Ausſpruch hört: Gott iſt einzig, ſo erwartet man

Digitized by Google

Potenzen, ſo läßt ſich leicht einſehen, warum Philoſophen und Theologen nicht nur große Schwierigkeit gefunden haben, den Polytheismus zu erklären, ſondern daß ſie auch den Monotheismus ſelbſt (die erſte und weſentlichſte aller Lehren) nicht einmal auf ſolche Weiſe ausſprechen können, daß er einen wirklichen Sinn hat und nicht als eine bloße leere Tautologie erſcheint. Nach der gewöhnlichen Erklärung hätte der Monotheismus nur die Bedeutung, daß außer dem all-einigen Gott nicht noch einer iſt, der auch der all-einige iſt, was eine ſinnloſe Ausſage iſt. Der Polytheismus kann nicht darin beſtehen, daß der wahre Gott, d. h. der weſentlich all-einige, mehrmals, ſondern nur darin, daß dieſer überhaupt nicht, ſondern ſtatt ſeiner nur die zertrennten Potenzen erkannt und für eine Mehrheit von Göttern genommen werden. Wenn ſodann die Zertrennung der Potenzen, wie wir annehmen müſſen, einen Proceß zur Folge hat, ſo iſt alſo auf jeder Stufe der Gott gleichſam im Werden, auf jeder Stufe demnach eine Geſtalt dieſes werdenden Gottes — ein Gott, und da dieſes Werden ein fortſchreitendes iſt, ſo entſteht damit eine Folge, eine Succeſſion von Göttern, und ſo erſt eigentlicher Polytheismus — Vielgötterei.

Nur dieſes alſo: daß ein und daſſelbe, nämlich Gott, Eins und nicht Eins ſeyn kann, oder daß eben das, was in ſeiner überſubſtantiellen Einheit Gott iſt, als Subſtanz zertrennt werden kann (und nicht dieſes leugnet der Monotheismus, ſondern nur daß dieſes Zertrennte Gott ſey), dieß allein macht Polytheismus möglich. Wenn daher Verſchiedene, die über die Mythologie philoſophirt haben, an dem Begriff des Monotheismus ein Mittel zu beſitzen glaubten, um die Unmöglichkeit eines eigentlichen Polytheismus darzuthun, und damit ihrer Hypotheſe, wonach die Götter des Heidenthums nur mißverſtandene Perſonificationen von Naturkräften ſeyn ſollten, unter die Arme zu greifen, ſo zeigt ſich dadurch eigentlich nur, daß das, was dieſe Erklärungen Monotheismus nennen, nicht wirklich Monotheismus iſt. Der Monotheismus kann nicht eine nothwendige Einzigkeit

natürlich den poſitiven, in Gott ſelbſt, nämlich in dem, von dem die Einzigkeit ausgeſagt wird, liegenden Grund derſelben zu vernehmen.

in dem Sinn behaupten, daß Polytheismus eine absolute Unmöglichkeit wäre. Der Monotheismus kann vielmehr ſelbſt nur Dogma ſeyn, inwiefern der Polytheismus etwas und zwar objektiv Mögliches iſt. Dogma bedeutet bekanntlich, wie das lateiniſche decretum, das ja ebenfalls von Behauptungen, von Lehrſätzen gebraucht wird, einen Entſchluß und dann erſt eine Behauptung. Dogma iſt etwas, das behauptet werden muß, das ſich alſo ohne einen Widerſpruch (einen Gegenſatz) nicht denken läßt. Der Glaube, daß ein einiger Gott ſey, welcher nach dem Ausſpruch eines Apoſtels die Teufel, d. h. die von der göttlichen Einheit völlig abgewendeten Naturen erzittern macht, muß ein ganz anderer und kräftigerer Glaube ſeyn, als der unſerer moraliſirenden Theologen, welche, wie man im Sprüchwort ſagt, Gott nur einen guten Mann ſeyn laſſen und ihn weit ab von der Welt und höchſtens in einem bloß negativen Bezug zu der in der Welt geſetzten Zertrennung der Potenzen denken. Wenn die Potenzen, deren überſubſtantielle Einheit Gott iſt, in der Welt das Aeußere und Offenbare ſind, Gott dagegen das Verborgene, und wenn das menſchliche Bewußtſeyn mit ſeinem erſten Schritt über die urſprüngliche Weſentlichkeit hinaus jenem Reich der zertrennten Potenzen anheimfiel, ſo war der Polytheismus ihm etwas Natürliches, und der Monotheismus hätte ihm im Gegentheil nur erſcheinen können als etwas bloß im Widerſpruch mit der Wirklichkeit zu Behauptendes. Wenn uns dieß anders ſcheint, wenn uns der Monotheismus das Einfachſte von der Welt zu ſeyn dünkt, ſo kommt dieß nur daher, weil unſer Bewußtſeyn — auf eine Weiſe freilich, die jetzt noch nicht erklärbar iſt — aus der reellen Spannung der Potenzen geſetzt iſt, in der ſich die frühere Menſchheit befand; aber in Folge der Richtung, welche ſeitdem die freie Reflexion mehr und mehr genommen hat, ſind wir damit ebenſo ſehr oder ebenſo wohl auch aus der lebendigen Einheit geſetzt und ſo in die völlige Nullität gerathen, welche ſie heutzutag die rein geiſtige oder auch die rein moraliſche Religion nennen[1]. Oder liegt es nicht am Tage, daß zugleich und

[1] Die lebendige Einheit iſt die, welche zugleich Allheit iſt; durch die Allheit wird die Einheit eine erfüllte, lebendige.

Digitized by Google

in demſelben Verhältniß, in welchem die Natur immer mehr jeder Göttlichkeit entledigt, zum bloßen, todten Aggregat herabſank, auch der lebendige Monotheismus ſich immer mehr in einen leeren, unbeſtimmten, inhaltsloſen Theismus verflüchtigte? War es bloßer Zufall und nicht vielmehr ein ganz richtig fühlender Inſtinkt, wenn gegen die wiedererwachende höhere Anſicht der Natur ganz insbeſondre und vor allen andern die Anhänger jenes bloß negativen, abſolut impotenten Theismus ſich erhoben? Ein heutiger Rationaliſt dünkt ſich weit über dem blinden Heidenthum ſtehend. Aber das worüber man ſtehen ſoll muß man begriffen haben, nicht es mit armſeligen oder abſurden Hypotheſen wegerklären. Das wahre Urtheil über die Bildung des großen Haufens der ſogenannten Gebildeten möchte dahin ausfallen, daß dieſe mit ihrer ſogenannten Bildung ſich nur auf der entgegengeſetzten Seite der Unwiſſenheit und der Blindheit befinden, von welcher das Heidenthum in ſeiner Blindheit die andere darſtellte.

Erſt auf dem jetzt erreichten Punkt der Entwicklung erkennen wir den Monotheismus, wie er im allgemeinen Bewußtſeyn und im Leben hervortritt. Allein er mußte ſelbſt im Leben immer mehr ſeine Bedeutung verlieren, da zu dieſer Bedeutung ſchlechterdings etwas erfordert wird, das außer Gott iſt, und doch nicht ſchlechthin nicht Gott iſt. Nun ſteht aber unſrer Theologie und Philoſophie ſchon ſeit geraumer Zeit zwiſchen Gott und den concreten Dingen nichts in der Mitte, ſie kennen nichts außer Gott als die concreten Dinge. Von dieſen nun aber, welche alle Abzeichen des Gewordenen und zwar des höchſt zufällig, ja nur durch eine Reihe von Zufällen, ſo wie ſie ſind, Gewordenen an ſich tragen, von dieſen ſagen, daß ſie nicht Gott ſind, dieß iſt doch wahrlich kein beſonderer Behauptung werther Inhalt. Wer ſonſt nichts zu ſagen wüßte, könnte ſich mit dieſer Lehre höchſtens an die Negervölker im Innern Afrikas oder an andere Fetiſch-Anbeter wenden.

Wenn dieſe Theorie vom Monotheismus zuerſt die Entſtehung des Heidenthums wahrhaft begreiflich macht, ſo erklärt vielleicht auch die Unterſcheidung zwiſchen dem Gott als ſolchen, oder dem Gott in

ſich, dem unſichtbaren, und dem Gott außer ſich, wie er in den zertrennten Potenzen noch immer iſt (denn ſie ſind, wie geſagt, nicht ſchlechthin nicht Gott, ſondern nur der außer ſich geſetzte Gott, nur der verkehrte, der umgekehrte Gott ſelbſt); es erklärt vielleicht dieſe Unterſcheidung zugleich manches Räthſelhafte insbeſondere des A. T., namentlich manche Ausdrücke deſſelben, die auf den eigentlichen Gott, den Jehovah, in ſeiner abſoluten Geiſtigkeit unanwendbar ſind, von dem andern aber mit zu viel Eigentlichkeit gebraucht werden, als daß ſie auf die gewöhnliche Art als bloß figürliche Redensart erklärt werden könnten. Nämlich — figürlich ſind ſie freilich, aber nur inwiefern Gott durch jene von ihm frei geſetzte Zertrennung der Potenzen, die gleichwohl in dieſer Spannung immer eins bleiben, — nie abſolut getrennt werden, ſo daß nie und keinen Augenblick die eine für ſich ſeyn könnte —, im Gegentheil werden ſie eben in der Zertrennung fortwährend als eins geſetzt, und eben dieß ſetzt ſie in die Nothwendigkeit des Proceſſes; denn könnten ſie ganz auseinander, ſo wäre kein Proceß: — da ſie alſo immer auf gewiſſe Weiſe eins bleiben, ja nur das umgekehrte Eine ſind, ſo ſind ſie in der That nur der aus ſich ſelbſt herausgeſetzte, figürliche Gott, und auf dieſe Weiſe, ſo nämlich daß jene ſogenannten figürlichen Ausdrücke zwar nicht von Gott nach ſeinem Weſen, aber wohl ſofern er in den geſpannten Potenzen exiſtirt, gebraucht werden, — nur auf dieſe Weiſe kann man jene Ausdrücke figürlich nennen. Es iſt ein großer Unterſchied, ob die Potenzen für den Gott ſelbſt, oder ob ſie überall nicht für Gott, nämlich auch nicht für den figürlichen Gott erkannt werden — auch dieß iſt eine Art von Atheismus, und eben darum zeigt ſich der bloß abſtrakte Theismus ſo ganz unfähig, nicht nur jene Ausdrücke [1], ſondern auch ſo manche andere Erſcheinungen zu begreifen, unter denen eben die des Heidenthums und der Mythologie die hervorragendſte iſt.

[1] Vielleicht gehört hieher auch jene nicht ſeltene Ironie, wenn gegen die gewöhnliche Art das Hauptwort Gott im Singularis mit dem (ein Thun anzeigenden) Zeitwort in der Mehrzahl verbunden wird, wie Hiob 35, 10: „Gott, meine Schöpfer" d. h. die (actu) Mehrere ſcheinen und nur Einer ſind.

Digitized by Google

Und ſo habe ich Ihnen denn nicht bloß den wahren Begriff des Monotheismus, ſowohl ſofern er bloß Begriff als inwiefern er Ausſage iſt, gezeigt, ſondern auch gezeigt, wie von dieſem aus Polytheismus als etwas gewiſſermaßen Natürliches — nicht außer aller Möglichkeit Liegendes — erſcheine. Nachdem ich nun dieß vom Monotheismus im Allgemeinen gezeigt, bleibt mir noch übrig, den Monotheismus im menſchlichen Bewußtſeyn und von dieſem den Uebergang zur Mythologie (zum Polytheismus) ebenfalls im menſchlichen Bewußtſeyn zu zeigen.

Digitized by Google

Sechste Vorleſung.

Wir fragen alſo: Hat der Monotheismus ein urſprüngliches Verhältniß zum menſchlichen Bewußtſeyn? Um aber dieſe Frage zu beantworten, müſſen wir zuvor den Proceß erklären, durch welchen Bewußtſeyn überhaupt geſetzt iſt. Wir kehren daher wieder auf den durch die göttliche universio geſetzten Proceß zurück, von welchem wir bereits wiſſen, daß er ein theogoniſcher iſt. Die ganze lebendige Verkettung, in der wir die Potenzen während der Spannung ſehen, wo ſie ſich gegenſeitig ausſchließen, ohne doch auseinander zu können, dieſe ganze lebendige Verkettung iſt nur die Verwirklichungsweiſe des (auf andere Art) nicht ſeyn könnenden abſoluten Geiſtes, der in ſeiner letzten Produktion, im Ziel dieſes ganzen, ſeinen Zweck per contrarium erreichenden Wirkens, der alſo, wenn die drei Potenzen ſich wieder decken, wenn das blind Seyende zum reinen Seynkönnenden zurückgebracht iſt = dem als ſolchem geſetzten Geiſt iſt — dann, ſage ich, iſt jener Geiſt wirklich als abſoluter, über allen Potenzen ſtehender Geiſt verwirklicht.

Wozu nun aber, kann man fragen, dieſer Proceß, in welchem ſich der Gott als ſolcher verwirklicht?[1] Für ihn ſelbſt bedarf es dieſer

[1] Vor dem Proceß hat ſich Gott im Vorbegriff ſeines Seyns als den All-Einen. Es wurde dieſes auch ſein urſprüngliches Seyn genannt. Durch den Proceß verwirklicht er ſich als den All-Einen, d. h. er macht ſich actu zu dem, was er zuvor ſchon naturâ iſt. Wäre er nicht naturâ oder dem Begriff nach der All-Eine, könnte er ſich auch nicht actu dazu machen.

Digitized by Google

Verwirklichung nicht. Auch ohne dieſelbe weiß er ſich als den unüberwindlichen All-Einen. Für ihn wäre alſo dieſe Bewegung, dieſer Proceß ohne Reſultat. Was kann ihn alſo zu dem freien Entſchluß bewegen, in dieſem Proceß hervorzutreten? Der Grund zu dieſem Entſchluß kann nicht ein Zweck ſeyn, den er in Bezug auf ſich erreichen wollte. Es muß etwas außer ihm (praeter ipsum) ſeyn, was er durch dieſen Proceß erreichen will, das noch nicht iſt, aber durch dieſen Proceß entſtehen ſoll. Dieſes noch nicht Seyende, aber durch jenen Proceß Mögliche könnte nun, wie Sie leicht einſehen, nur das Geſchöpf ſeyn, das Gott als ein künftiges, mögliches erſähe. Hieraus folgt alſo, daß jenem Proceß, den wir bereits als theogoniſchen bezeichnet haben, entweder kein Zweck zu denken, oder daß er zugleich der Proceß der Schöpfung ſeyn muß. Dieß iſt aber vorerſt ein bloß dialektiſcher Schluß. Es iſt noch nicht durch die That nachgewieſen und gezeigt. Es muß alſo dargelegt werden, daß der von uns als theogoniſch erkannte Proceß zugleich der Proceß der Schöpfung (der indeß von Schöpfungsthat zu unterſcheiden, nur die Folge von dieſer iſt[1]), es muß gezeigt werden, daß die Principien oder Potenzen, die wir als Potenzen eines theogoniſchen Proceſſes kennen gelernt haben, daß eben dieſe zugleich als Urſachen eines möglichen Entſtehens zuvor nicht vorhandener Dinge ſich verhalten. Bemerken Sie hiebei: bis jetzt war noch nichts Concretes. Bis hieher war in unſrer Entwicklung noch alles rein geiſtig. Selbſt jenes conträre Princip, das als Stoff, als modificables Subjekt dem ganzen Proceß zu Grunde liegt, iſt für ſich noch nichts Concretes, es iſt = einem wirkend gewordenen Wollen, bis jetzt, d. h. ehe es von der entgegengeſetzten Potenz afficirt iſt, in ſeiner Schrankenloſigkeit vielmehr das allem Concreten Entgegengeſetzte. Hier gehen wir alſo erſt zum Concreten fort. Denn dieſes entſteht erſt aus der Zuſammenwirkung

[1] Von der Schöpfungsthat kann erſt in der Darſtellung der poſitiven Philoſophie die Rede ſeyn, nicht hier, wo die Abſicht nur die war, auf analytiſchem Wege den Monotheismus zu begreifen und mit dieſem den Schlüſſel zum Verſtändniß des Polytheismus (der theogoniſchen Bewegung) zu finden. Die Schöpfungstheorie wird nur entwickelt, ſoweit es für dieſen Zweck nöthig iſt. D. H.

Digitized by Google

der Potenzen. Um dieſes zu zeigen, und alſo zugleich zu zeigen, wie aus dieſer Zuſammenwirkung zuvor nicht Vorhandenes hervorgehe, müſſen wir uns noch einmal den durch die Spannung und die gegenſeitige Ausſchließung der Potenzen geſetzten Proceß im Allgemeinen vergegenwärtigen. Ich wiederhole gern. Denn mit dieſen Potenzen haben wir im ganzen folgenden Verlauf zu thun. Es iſt wichtig, ſie oft zu betrachten und mit ihnen vertraut zu werden, um ſie künftig in jeder Geſtalt wieder zu erkennen.

Weil die Potenzen ſich gegenſeitig ausſchließen und doch nicht abſolut auseinander können, ſondern genöthigt ſind, in einem und demſelben zu beſtehen, gleichſam in einem und demſelben Punkte zu ſeyn, iſt zwiſchen den ſich ausſchließenden und doch nicht abſolut auseinander könnenden nothwendig ein Proceß geſetzt. Jenes durch unmittelbaren göttlichen Willen entſtehende Seyn wirkt ausſchließend auf das rein Seyende. Dieſes alſo iſt nun negirt und tritt in ſich ſelbſt zurück. Es wird eben durch die Ausſchließung genöthigt, ein für ſich Seyendes zu ſeyn; alſo es wird durch dieſe Ausſchließung hypoſtaſirt, ſubſtantialiſirt. Durch das gleichſam unverſehens entſtandene, völlig neue Seyn, durch B, wird es ſelbſt ex actu puro geſetzt, potentialiſirt (alle dieſe Ausdrücke ſagen nur daſſelbe); die Negation, oder daß es als nicht ſeyend geſetzt wird, gibt ihm in ſich ſelbſt zu ſeyn, zuvor war es außer ſich, ohne Rückkehr auf ſich ſelbſt; die Negation macht es zum ſeyn (ſich in das Seyn herſtellen) Müſſenden, das nicht frei iſt zu wirken oder nicht zu wirken, es kann ſeiner Natur nach nichts anders ſeyn, als der Wille, jenes Princip, das eigentlich nicht ſeyn ſollte, wieder in ſeine urſprüngliche Potenz zurückzubringen (wie ein Wille zurückgebracht werden kann). Aber dieſes, ſeiner Natur nach bloß vermittelnde Princip negirt das erſte, nicht ſeyn ſollende, nicht um das Seyn, das dieſe Potenz aufgibt, für ſich ſelbſt zu nehmen, ſondern, wie geſagt, um das überwundene, zum ſich ſelbſt aufgeben gebrachte, um dieſes ſelbſt zum Setzenden jenes Höchſten zu machen, des Seynſollenden, deſſen, dem allein gebührt zu ſeyn, welches der als ſolcher ſeyende Geiſt iſt. Dieſes Seynſollende iſt das erſt tertio loco ſeyn Könnende. Denn das ſeyn Sollende iſt wirklich

Digitized by Google

nur durch Ueberwindung des nicht ſeyn Sollenden = B; ſein Wirklichwerden ſetzt daher voraus 1) das nicht ſeyn Sollende = B (dieſes muß zuerſt wirklich ſeyn), 2) ſetzt es voraus das das nicht ſeyn Sollende Negirende oder Ueberwindende = A^2. Es ſelbſt iſt alſo erſt das Seynkönnende der dritten Ordnung, A^3. Es ſelbſt kann nicht (unmittelbar) das nicht ſeyn Sollende überwinden, denn ſonſt wäre es das ſeyn Müſſende, und käme im Seyn an als das Wirkende, nicht als das, dem es freiſteht zu wirken oder nicht zu wirken, das mit ſeinem Seyn thun und anfangen kann, was es will[1]. Der Proceß alſo iſt dieſer. Erſt wird durch bloßes göttliches Wollen das nicht ſeyn Sollende = B geſetzt (nicht als Böſes zu denken; denn nichts was durch göttlichen Willen iſt, und ſofern es durch dieſen iſt, kann böſe ſeyn, es iſt nur nicht das, was ſeyn ſoll, nicht was Zweck iſt, d. h. es iſt Mittel. Kein Mittel iſt das, was eigentlich ſeyn ſoll; denn ſonſt wäre es Zweck, nicht Mittel. Darum iſt aber das Mittel an ſich nicht böſe). Das zuerſt im Seyn Hervorgetretene = B wirkt unmittelbar ausſchließend auf das rein Seyende und ſetzt es als das Seynmüſſende, mittelbar aber auch auf das Dritte; denn wo das nicht ſeyn Sollende iſt, kann das ſeyn Sollende nicht ſeyn. Wenn aber jenes Princip, das im Seyn hervortretend alles andere vom Seyn ausſchließt, wieder in ſich zurückgebracht iſt, ſo läßt es den Raum, den es zuvor einnahm, ſo zu ſagen, unerfüllt, es kann daher nicht ſelbſt in das nicht Seyn zurücktreten, ohne an ſeiner ſtatt, an der von ihm jetzt leer gelaſſenen Stelle ein anderes zu ſetzen, — nicht das, von dem es überwunden worden, und welches eben nur Iſt, um es zu überwinden, und das gar nichts anderes verlangt, als in ſein urſprüngliches potenzloſes,

[1] Mit andern Worten: Als das ſeyn Sollende, inſofern nicht Seyende, muß es negirt, vom Seyn abgehalten ſeyn; damit es aber ſey, muß dieſe Negation überwunden werden, aber nicht durch es ſelbſt; denn ſonſt käme es in der Wirklichkeit nicht an als das reine Freiheit iſt, zu thun und nicht zu thun. Die Negation muß alſo überwunden werden durch ein Mittleres, Vermittelndes, ſo daß alſo das ſeyn Sollende beides vorausſetzt, ſowohl das, durch welches es ausgeſchloſſen iſt vom Seyn, als das, wodurch dieſes es Ausſchließende zum Nichtſeyn, zur Exſpiration gebracht wird.

Digitized by Google

gelaſſenes Seyn zurückzutreten (gelaſſenes = in dem kein Wille iſt; der Wille iſt erſt durch Negation in es geſetzt; es hat nichts zu wollen, denn es iſt ja das rein Seyende, es muß nicht-ſeyend werden um zu wollen): B alſo, wenn zur Exſpiration gebracht, läßt den Raum, den es ſelbſt einnahm, daß ich ſo ſage, leer und kann daher nicht in das nicht Seyn zurücktreten, ohne an ſeiner ſtatt ein anderes zu ſetzen, nicht das, von dem es überwunden worden, ſondern ein Drittes, nämlich eben jenes ſeyn Sollende, von dem wir auch zum voraus ſchon eingeſehen, daß es nur an der dritten Stelle ſeyn kann.

In den Potenzen ſind alſo ebenſo viele Urſachen (*αἰτίαι*) überhaupt gegeben, und zwar reine (reingeiſtige) Urſachen, insbeſondere aber jene drei Urſachen, welche ſtets zuſammenwirken müſſen, damit irgend etwas entſtehe oder zu Stande komme, und die vor Ariſtoteles ſchon die Pythagoreer erkannten. Nämlich 1. die causa materialis (ſo wird diejenige genannt, aus welcher etwas entſteht). Die causa materialis iſt das nicht ſeyn Sollende = B; denn dieſes iſt, was in dem Proceß verändert, modificirt, ja ſucceſſiv in nicht Seyn, in bloßes Können umgewandelt wird. 2. Die causa efficiens, durch welche alles wird. Dieſe iſt in dem gegenwärtigen Proceß A^2; denn dieſe iſt das Verwandelnde, Umändernde der erſten Potenz, des B. 3. Die causa finalis, zu welcher oder in welche als Ende oder Zweck alles wird. Dieſe iſt das A^1. Damit etwas zu Stande komme, iſt immer eine causa finalis nothwendig. Denn zu Stande kommen heißt zum Stehen kommen, wie es im A. T. von Gott heißt: Er ſpricht und es ſteht (nicht wie gewöhnlich überſetzt wird: es ſteht da), d. h. es bleibt ſtehen, es entwickelt ſich nicht weiter; denn nur dadurch iſt es dieſes, dieſes Beſtimmte, nichts anderes. — Eine andere Art, dieſe drei Urſachen auszudrücken, iſt dieſe, welche ebenfalls ſchon bei den Alten ſich findet: Das erſte Princip, B, iſt die *αἰτία προκαταρκτική*, die voranfangende Urſache, welche den erſten Anlaß und Anfang zum ganzen Proceß gibt, die zweite iſt die *αἰτία δημιουργική*, die eigentlich ſchöpferiſche Urſache, die dritte iſt die *τελειωτική*, die alles zur Vollendung bringende, die gleichſam jedem Entſtehenden das Siegel aufdrückende.

Dieſe drei Urſachen aber werden zu gemeinſchaftlicher Wirkung und zuletzt einträchtiger Hervorbringung nur durch den beſtimmt, welcher die causa causarum, die Urſache der Urſachen, iſt, wie ſchon die Pythagoreer Gott genannt haben. Der Wille, in welchem die drei Urſachen zur Hervorbringung eines beſtimmten Gewordenen ſich verſtehen, kann immer nur der göttliche, der Wille der Gottheit ſelbſt ſeyn. Inſofern iſt jedes Gewordene das Werk eines göttlichen Willens. Es iſt eine ganz gewöhnliche Redensart: in jedem Ding offenbare ſich die Gottheit, nur in dem einen unvollkommener, verdeckter, in dem andern vollkommener, offenbarer. Was die drei Potenzen thun, thut die Gottheit, und umgekehrt. Die natürliche Erklärung der Dinge (die Erklärung aus den drei Urſachen) ſchließt daher die religiöſe nicht aus, und umgekehrt.

Dieſe Urſachen ſind die Principien oder ἀρχαί, deren Unterſuchung und Erforſchung von den älteſten Zeiten an als Hauptaufgabe der Philoſophie betrachtet worden. Philoſophie iſt nichts anderes als ἐπιστήμη τῶν ἀρχῶν, Wiſſenſchaft der reinen Principien. Sie können auf verſchiedene Weiſe abgeleitet und benannt werden, aber ihr Verhältniß und das Weſen einer jeden ἀρχή wird ſich unter jedwedem Ausdruck als daſſelbe darſtellen. Annähernd an die platoniſche Darſtellung verhält ſich das erſte Princip als das aus ſeiner Potenz und dadurch aus ſeiner Schranke geſetzte, als das unbegrenzte, τὸ ἄπειρον, das einer Grenze bedürftige. Die zweite ἀρχή verhält ſich als die beſtimmende, als die ratio determinans der ganzen Natur, als die Grenze ſetzende. (Wo etwas iſt, das + oder —, ſeyend und nichtſeyend ſeyn kann, da muß eine determinirende Urſache ſeyn). Die dritte ἀρχή iſt die ſich ſelbſt beſtimmende Urſache, die Urſache, die ſich ſelbſt Stoff oder Gegenſtand und Urſache der Beſtimmung und Begrenzung iſt: Subjekt und Objekt = Geiſt. Die Folge ſtellt ſich alſo hier ſo dar: 1. das Unbegrenzte, Unbeſtimmte, 2. das Begrenzende, Beſtimmende, 3. die ſich ſelbſt begreifende, ſich ſelbſt beſtimmende Subſtanz, als welche ſich nur der Geiſt darſtellt.

Wir haben dieſe Urſachen oder Principien Potenzen genannt,

Digitized by Google

weil ſie ſich als ſolche wirklich verhalten — im göttlichen Vorbegriff als die Möglichkeiten des noch künftigen, von Gott verſchiedenen Seyns — im wirklichen Proceß (nachdem ſie ſelbſt in Wirkung geſetzt worden) als Potenzen des göttlichen, gottgleichen Seyns, das durch ſie hervorgebracht werden ſoll[1]. Man hat den Ausdruck Potenzen, beſonders den einer erſten, zweiten, dritten Potenz, tadeln wollen als einen aus der Mathematik in die Philoſophie herübergenommenen. Allein dieſer Tadel beruht auf bloßer Unwiſſenheit und Unkenntniß der Sache. Potenz (*δύναμις*) iſt ein mindeſtens ebenſo urſprünglicher Ausdruck der Philoſophie als der Mathematik. — Potenz bedeutet das ſeyn Könnende, *τὸ ἐνδεχόμενον εἶναι*, wie es Ariſtoteles nennt. Nun haben wir geſehen, daß das Seynkönnende, unter dem wir ſpeciell das unmittelbar ſeyn Könnende verſtehen, das Seynmüſſende und das Seynſollende, — daß dieſe insgeſammt Seynkönnende, demnach Potenzen ſind, nur Seynkönnende verſchiedener Ordnung, indem das ſpeciell ſo genannte — das unmittelbar ſeyn Könnende, das Seynmüſſende nur mittelbar ſeyn Könnendes iſt, das ſeyn Sollende aber das doppelt vermittelte, alſo das Seynkönnende der dritten Ordnung. Etwas anderes wird nicht gemeint, wenn wir von einem A der erſten, einem A der zweiten und einem A der dritten Potenz ſprechen — nichts anderes wird gemeint, als daß das Seynkönnende hier wirklich in einer Steigerung und auf verſchiedenen Stufen erſcheint. Was aber dieſe Lehre allerdings manchen unverſtändlich oder unannehmlich macht, iſt Folgendes. Die Meiſten begreifen nur das Concrete oder das Palpable, was ihnen als einzelner Körper, als einzelne Pflanze u. ſ. w.

[1] Vor dem Proceß iſt in ihnen nichts von Potenz und ſie können daher auch nicht eigentlich Potenz genannt werden. Ihre Potenz, d. h. ihre Möglichkeit, auch das Gegentheil von dem zu ſeyn, was ſie im göttlichen Vorbegriff ſind, iſt ganz aufgehoben durch den Actus des urſprünglichen göttlichen Lebens; ſie ſind ganz hingeriſſen gleichſam und verſchlungen in das göttliche Leben und keine etwas für ſich. Aber um ſie zu denken als die in dem göttlichen Leben aufgegangenen, müſſen wir ſie nothwendig auch denken als die unabhängig vom göttlichen Leben etwas ſeyn könnten. Wir negiren ihr für-ſich-Seyn, aber um es zu negiren, denken wir es unwillkürlich, und inſofern können wir ſie dann als Potenzen bezeichnen. (Aus einem anderen Manuſcript hinzugefügt.)

ver die Sinne tritt. Ein Palpables nun ſind jene reinen Urſachen nicht, ſondern ſie ſind nur mit dem reinen Verſtande zu faſſen und zu ergreifen. Außer dem Sinnenfälligen, Palpablen finden manche in ſich nichts weiter als einen Vorrath abſtrakter Begriffe, denen durchaus keine Exiſtenz außer uns zukommt, Begriffe wie: Daſeyn, Werden, Quantität, Qualität, Subſtantialität, Cauſalität u. ſ. w., ja eine neuere Philoſophie hat ſogar geglaubt, auf ein Syſtem dieſer abſtrakten Begriffe — wobei ſie übrigens ſelbſt auch ein ſucceſſives Aufſteigen von Begriff zu Begriff, eine ſucceſſive Steigerung, ein Fortſchreiten vom inhaltsleerſten Begriff zum erfüllteſten als Methode annahm — die ganze Philoſophie begründen zu können. Dieſes Kunſtſtück einer übel angewendeten und daher auch nicht verſtandenen Methode ſcheiterte aber und erlitt einen ſchmählichen Schiffbruch, ſowie dieſe Philoſophie zur wirklichen Exiſtenz, zunächſt zur Natur, fortzugehen hatte.

Die Potenzen, von denen wir reden, ſind weder etwas Palpables, noch ſind ſie bloße Abſtraktionen (abſtrakte Begriffe); ſie ſind reale, wirkende, inſofern wirkliche Mächte, ſie ſtehen zwiſchen dem Concreten und den bloß abſtrakten Begriffen inſofern in der Mitte, als ſie nicht weniger wie dieſe, nur in einem höheren Sinn, wahre Universalia ſind, die doch zugleich Wirklichkeiten ſind, nicht wie abſtrakte Begriffe Unwirklichkeiten. Aber eben dieſe Region der wahren, d. h. reellen Univerſalien iſt ſehr vielen unzugänglich. Kraſſe Empiriker ſprechen, als ob in der Natur nichts wie Concretes und Palpables wäre, ſie ſehen nicht, daß z. B. Schwere, Licht, Schall, Wärme, Elektricität, Magnetismus, daß dieß keine palpablen Dinge, ſondern wahre Universalia ſind, noch weniger bemerken ſie, daß eben dieſe allgemeinen Potenzen der Natur das allein der Wiſſenſchaft Werthe, Intelligenz und wiſſenſchaftliche Forſchung Beſchäftigende ſind. Zu dieſen Univerſalien in der Natur (Schwere, Licht) verhalten ſich unſere nur noch mit dem Verſtande zu faſſenden, und in dieſem Sinn rein intelligibeln Potenzen als die Universalissima, und es wird ſich wohl auch in dieſer Entwicklung Gelegenheit finden zu zeigen oder wenigſtens anzudeuten, daß jene Universalia nur von dieſen Universalissimis abgeleitet

ſind. Ich bemerke übrigens hier gelegenheitlich noch, daß jene ἀρχαί, Potenzen oder Principien ebenſowohl einer ſtreng und rein rationalen Ableitung fähig ſind[1], wie ſie hier, der beſonderen Natur des Gegenſtands gemäß, von einem Standpunkt abgeleitet wurden, auf welchem Gott bereits vorausgeſetzt iſt.

Nach dieſen Erklärungen nun, welche ſich auf die wirkenden Urſachen, Mächte oder Potenzen des Proceſſes beziehen, den wir 1) als einen theogoniſchen bezeichnet haben, weil in ihm das aufgehobene göttliche Seyn wiederhergeſtellt, erzeugt wird, 2) als Proceß der Schöpfung, indem gezeigt wurde, wie aus der Zuſammenwirkung der unauflöslich verketteten Potenzen nothwendig concretes Seyn entſteht, das zuvor nicht war, gehen wir jetzt zu weiterer Betrachtung des Proceſſes ſelbſt fort. Wenn dieſer Proceß — Proceß der Schöpfung iſt, ſo wird er nicht bloß concretes Seyn überhaupt, ſondern das concrete Seyn in der ganzen Mannichfaltigkeit ſeiner Abſtufungen und Verzweigungen hervorbringen müſſen. Zu dieſem Ende iſt nun aber ſchlechterdings vorauszuſetzen oder anzunehmen, daß jener Proceß bloß ſtufenweiſe geſchehe, d. h. daß das Princip, das im Proceß Gegenſtand der Ueberwindung iſt, nur ſucceſſiv überwunden werde, was freilich nur denkbar iſt als Folge des ausdrücklichen göttlichen Willens, daß eine Mannichfaltigkeit von Gott verſchiedener Dinge hervorgebracht werde.

Würde jenes Princip, welches das ὑποκείμενον, das Subjekt, die Unterlage oder der Gegenſtand des ganzen Proceſſes iſt, würde dieſes in einer unabſetzlichen Wirkung oder That, gleichſam im Nu überwunden, ſo würde die Einheit unmittelbar wiederhergeſtellt ohne alle Mittelglieder; nach der göttlichen Abſicht aber ſollen Mittelglieder ſeyn, damit alle Momente des Proceſſes nicht bloß als unterſcheidbare, ſondern als wirklich unterſchiedene in das letzte Bewußtſeyn eingehen, um das es eigentlich zu thun iſt. Wird nun aber einmal eine ſucceſſive Ueberwindung angenommen, ſo wird nicht ſogleich jene höchſte Einheit erreicht werden, die das Ziel des Proceſſes iſt; indeſſen wird doch in jedem Moment jener Wille, welcher Gegenſtand der Ueber-

[1] die in der rein rationalen Philoſophie gegeben iſt. D. H.

windung iſt, von dem wir ſagen können, daß er nur Sich will, auf eine gewiſſe Weiſe überwunden ſeyn, der andere Wille aber, der ihn überwindet, und der nur in dem überwundenen oder negirten erſten Willen ſich ſelbſt verwirklicht, dieſer alſo wird ebenfalls in jedem Moment in gewiſſem Maß verwirklicht ſeyn, und alſo wird auch immer und nothwendig auf gewiſſe Weiſe das Dritte, das eigentlich ſeyn Sollende geſetzt ſeyn. Auf dieſe Weiſe erzeugen ſich alſo beſtimmte Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen jener höchſten Einheit ſind, die das Urbild alles Concreten, das immateriell Concrete iſt, wie die Dinge das materiell Concrete, — es erzeugen ſich, ſage ich, Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen jener höchſten Einheit ſind, Bildungen, die darum, weil ſie alle Potenzen in ſich darſtellen, auch in ſich ſelbſt vollendet, abgeſchloſſen, d. h. eigentliche Dinge ſeyn werden. Dieſe Dinge, von denen nun nicht einzuſehen wäre, wo wir ſie ſonſt zu ſuchen hätten als eben in den wirklichen Dingen der reellen Natur, dieſe Dinge ſind alle Erzeugniſſe des aus der bloßen Potenz hervorgetretenen, aber in ſie mehr oder weniger zurückgebrachten Seyns, doch eben darum nicht dieſes allein, ſondern ebenſowohl der es in die Potenz zurückbringenden Urſache, und weil das überwundene nur ſich aufgeben kann, um das höchſte, das eigentlich ſeyn Sollende zu ſetzen, das ihm gleichſam als Muſter, als die Idee dient, nach der es ſich richtet, die es in ſich auszudrücken ſucht, ſo ſind die entſtehenden Dinge ebenſoſehr auch Werke der höchſten, alles vollendenden und beſchließenden Potenz. Alſo jedes Ding iſt das gemeinſchaftliche Werk der drei Potenzen, darum heißt es ein concretes, gleichſam aus mehreren zuſammengewachſenes. Weil aber in jedem, ſo entfernt es auch noch von der höchſten Einheit ſeyn mag, auf gewiſſe Weiſe die Einheit ſchon geſetzt iſt, und weil der Wille, in welchem die drei Potenzen zur Hervorbringung eines beſtimmten Dings einig oder einträchtig werden, immer nur der Wille der Gottheit ſelbſt ſeyn kann, ſo geht durch jedes Ding wenigſtens ein Schein der Gottheit, oder, um einen leibniziſchen Ausdruck zu gebrauchen, jedes Ding iſt wenigſtens eine coruscatio divinitatis. Sie begreifen, daß alle dieſe

Beſtimmungen, ſo wichtig ſie in anderer Beziehung ſind, doch hier nur berührt werden können.

Es iſt alſo hiemit gezeigt, auf welche Weiſe der von uns als theogoniſch bezeichnete Proceß zugleich der Proceß der Schöpfung ſey. Es ergibt ſich hieraus, daß der wahre Monotheismus die (freie) Schöpfung mit ſich bringt, und umgekehrt Schöpfung nur denkbar und begreiflich iſt mit Monotheismus.

Eben damit iſt ferner gezeigt (und dieß iſt ein neuer Punkt), daß dieſer Proceß auch der menſchliches Bewußtſeyn ſetzende iſt. Denn das menſchliche Bewußtſeyn iſt das Ziel und Ende des ganzen Naturproceſſes. Im menſchlichen Bewußtſeyn alſo wird jener Punkt erreicht ſeyn, wo die Potenzen wieder in ihrer Einheit, d. h. wo das Gott Aufhebende des Proceſſes (dafür iſt früher ſchon B erklärt worden), wo alſo dieſes Gott Aufhebende wieder in das Gott Setzende umgewendet iſt.

Alle anderen Dinge ſind nur verſchobene Bilder der Einheit; zwar jedes iſt eine gewiſſe Einheit der Potenzen, aber nicht die Einheit ſelbſt, nur ein Idol, ein Scheinbild derſelben. In allen andern Dingen iſt nur ein Schein der Gottheit, in dem Menſchen, als Ende des Ganzen, tritt die verwirklichte Gottheit ſelbſt ein. Der urſprüngliche Menſch iſt aber weſentlich nur Bewußtſeyn; denn er iſt weſentlich nur das in ſich ſelbſt zurückgebrachte, zu ſich ſelbſt wiedergekommene B; das zu ſich ſelbſt Gekommene iſt aber eben das ſich ſelbſt Bewußte.

Die Subſtanz des menſchlichen Bewußtſeyns iſt daher eben jenes B, das in der ganzen übrigen Natur mehr oder weniger außer ſich, im Menſchen in ſich iſt; aber eben dieſes B hat ſich uns in ſeiner Potentialität oder Centralität, es hat ſich im Vorbegriff als der Grund der ganzen Gottheit, als das Gott ſetzende gezeigt; in ſeiner Excentricität, wo es einem nothwendigen Proceß unterworfen iſt, zeigt es ſich als das Gott nur mittelbar, nämlich eben durch einen Proceß wieder ſetzende, d. h. es zeigt ſich als das Gott erzeugende, theogoniſche. Als ſolches, als theogoniſches Princip, geht es durch die ganze Natur. Im menſchlichen Bewußtſeyn, wo es zu der

urſprünglichen Stellung wieder gebracht, in ſich ſelbſt zurückgewendet und wieder = A geworden iſt, verhält es ſich wieder als das Gott ſetzende. Doch iſt es dieß nur, ſofern es in dieſer ſeiner reinen Innerlichkeit beharrt, nicht wieder herausstritt und zu einem neuen Seyn ſich erhebt. Alſo iſt die reine Subſtanz des menſchlichen Bewußtſeyns (das ihm zu Grunde Liegende), und zwar in ſeiner reinen Subſtanz, d. h. vor allem Actus, an ſich iſt es das natürlich (von Natur, ſeinem erſten Herkommen nach) Gott ſetzende; und daher freilich nicht von einem urſprünglichen Atheismus laſſen wir das menſchliche Bewußtſeyn ausgehen, aber ebenſowenig von einem Monotheismus, dem entweder ſelbſt erfundenen oder durch Offenbarung ihm mitgetheilten. Denn vor aller Erfindung und Wiſſenſchaft, und ebenſo vor aller Offenbarung, ja eh' eine ſolche möglich iſt, mit Einem Wort, ſchon durch ſeine Natur, durch die Subſtanz ſeines Bewußtſeyns ſelbſt iſt es das — nicht actu, nicht mit Wiſſen und Wollen, für welches alles hier kein Raum iſt, ſondern vielmehr das im Nicht-Actus, im Nicht-Wollen, Nicht-Wiſſen Gott ſetzende Princip.

Hier ſehen wir uns demnach zurückgeführt auf jene Subſtanz des Bewußtſeyns, die ſich uns früher als der wahre Anfangs- und Ausgangspunkt jeder die Mythologie erklärenden Entwicklung dargeſtellt hatte. Das erſte wirkliche Bewußtſeyn zeigte ſich als ein ſchon mythologiſch afficirtes; jenſeits des erſten wirklichen Bewußtſeyns ließ ſich aber nichts mehr denken, als die reine Subſtanz des Bewußtſeyns; an dieſer alſo mußte dem Menſchen der Gott haften[1]. Die Subſtanz des menſchlichen Bewußtſeyns aber iſt eben jenes Prius, jenes Princip der Schöpfung, das als widerſtrebend der Einheit und in dieſer ſeiner Anderheit = B iſt; aber in ſich ſelbſt zurückgewendet und wieder = A geworden, iſt es eben menſchliches Bewußtſeyn und zugleich nun das Gott Setzende.

Denken Sie ſich die Sache nun ſo: als B iſt dieſes Princip, wie früher bemerkt, das außer Sich ſeyende, außer ſich ſelbſt geſetzte. In ſich ſelbſt zurückgebracht und wieder = A geſetzt, iſt es

[1] ſ. die Einleitung in die Philoſophie der Mythologie S. 185 ff.

alſo das zu ſich ſelbſt wiedergebrachte, das zu ſich gekommene, alſo Bewußtſeyn. Aber eben dieſes iſt das ins Gott Setzende wieder umgewendete, und alſo das in dieſem ſeinem Inneſtehen nothwendig Gott ſetzende. Alſo iſt auch das menſchliche Bewußtſeyn an und vor ſich, vor dem Wiederanfang einer neuen Bewegung, in ſeinem Inneſtehen iſt es das — nicht actu, vielmehr das im Nicht-Actus Gott ſetzende. Alſo (um es zu wiederholen) weit entfernt von der Behauptung eines urſprünglichen A-theismus des menſchlichen Bewußtſeyns, zu dem ſich alle diejenigen bekennen müßten, welche eine Götterlehre ohne Gott herausbringen wollen[1], bin ich doch eben ſo weit entfernt, die Menſchheit von einem Syſtem oder auch nur von einem Begriff Gottes ausgehen zu laſſen. Das menſchliche Bewußtſeyn iſt vielmehr urſprünglich mit dem Gott gleichſam verwachſen — (denn es iſt ſelbſt nur das Erzeugniß des in der Schöpfung ausgeſprochenen Monotheismus, der verwirklichten All-Einheit)[2] — das Bewußtſeyn hat den Gott an ſich, nicht als Gegenſtand vor ſich. Schon durch ſeine erſte Bewegung iſt das Bewußtſeyn dem theogoniſchen Proceß unterworfen. Wir können alſo nicht fragen, wie es zu dem Gott komme. Es hat keine Zeit, ſich erſt Vorſtellungen oder Begriffe von Gott zu machen, und dann wieder ebenſowenig Zeit, dieſe Begriffe in ſich zu verdunkeln oder zu entſtellen. Seine erſte Bewegung iſt nicht eine Bewegung, durch die es den Gott ſucht, ſondern eine Bewegung, durch die es ſich von ihm entfernt. Es hat alſo den Gott a priori, d. h. vor aller wirklichen Bewegung oder — weſentlich an ſich. Diejenigen, welche die Menſchheit von einem Begriff Gottes ausgehen laſſen, werden niemals erklären können, wie aus dieſem Begriff Mythologie entſtehen

[1] Wenn wir überhaupt die unbedingte Eigentlichkeit der Mythologie in Bezug auf den Begriff der Götter behaupten, ſo verbindet ſich uns damit der beſtimmte Begriff, daß den Göttern wirklich Gott zu Grunde liege, Gott alſo die wahre Materie und der letzte Inhalt der mythologiſchen Vorſtellungen ſey.

[2] Man hat dieſe Verwachſenheit oft durch das Bild einer Vermählung des menſchlichen Weſens mit Gott dargeſtellt, eine Anſicht, die den mythologiſchen Vorſtellungen verwandter ſich zeigen wird, als man vorläufig ſich vorſtellen möchte.

Digitized by Google

konnte; aber nicht bloß dieß, sondern sie haben wohl auch nicht überlegt, daß, wie immer sie sich die Entstehung dieses Begriffs denken, mögen sie den Menschen diesen Begriff durch eigne Thätigkeit erwerben oder durch Offenbarung erlangen lassen, daß sie in beiden Fällen selbst einen ursprünglichen Atheismus des Bewußtseyns behaupten, dem sie in anderer Hinsicht sich entgegenstellen.

Es ist weder eine mitgetheilte, noch eine selbsterzeugte Erkenntniß Gottes, die wir dem ursprünglichen Menschen zuschreiben; es ist ein allem Denken und Wissen vorausgehender Grund, es ist sein Wesen selbst, durch welches er dem Gott zum voraus und vor allem wirklichen Bewußtseyn verpflichtet ist. Denn das Princip der Anderheit, oder B, welches nicht in seiner Absolutheit, sondern nur in seiner Ueberwindung der Grund des menschlichen Bewußtseyns ist, ist in eben dieser Ueberwindung oder reinen Potentialität auch das unmittelbar Gott setzende. Es ist daher das Gott setzende nicht sofern es sich bewegt, sondern sofern es sich nicht bewegt, in seiner reinen Wesentlichkeit oder Nichtactualität. Wenn wir nun aber sagen: es ist das Gott setzende nicht sofern es sich bewegt, sondern sofern es sich nicht bewegt, so scheinen wir vorauszusetzen, daß es allerdings sich bewegen, den Ort, an dem es erschaffen worden, wieder verlassen könne, daß es frei sey von diesem Ort wieder auszugehen, an dem es nur als reine Potenz seyn kann, — also frei, wieder positiv zu werden. Wie läßt sich dieses denken? Die Antwort liegt in unsrer ganzen bisherigen Entwicklung.

Das Wesen, die Substanz des menschlichen Bewußtseyns ist nicht mehr = dem bloßen lautern B, welches das Prius der Schöpfung ist; denn es ist vielmehr das aus B in A umgewandelte B, B, das = A gesetzt ist, also es ist ein eignes, von B unabhängiges Wesen. Es ist aber von der andern Seite ebensowenig einfaches, bloßes A, sondern es ist A, dem B zu Grunde liegt. Es ist hier etwas Neues entstanden. Vorher war nur reines B auf der einen und reines A^2 auf der andern Seite. Das menschliche Bewußtseyn ist ein Mittleres, Drittes gegen beide, und wie es dadurch, daß es A ist, unabhängig

Digitized by Google

iſt von dem B, ſo iſt es von der andern Seite dadurch, daß es nicht einfaches A iſt, ſondern A, dem B als Potenz zu Grunde liegt, dadurch iſt es ebenſo unabhängig von der zweiten — von der es als A ſetzenden Potenz —, und indem es auf dieſe Weiſe in die Mitte zu ſtehen kommt zwiſchen die erſte Potenz, die lauteres B iſt, und zwiſchen die zweite, welche die dem B entgegengeſetzte, es als A ſetzende Potenz iſt — vermöge dieſer Mitte zwiſchen beiden Potenzen wird es von beiden frei, d. h. es wird ein von beiden verſchiedenes, eignes, unabhängiges Weſen. Dieſes eigne, neuerzeugte Weſen, das vorher auf keine Weiſe da war, welches durch das an ihm hervorgebrachte A unabhängig iſt von dem bloßen B, und dadurch, daß es in ſich B, zwar nur als Potenz, aber doch als Potenz bewahrt, unabhängig iſt von der A an ihm hervorbringenden Urſache, dieſes eigne Weſen, welches auf dieſe Art = frei iſt, iſt eben geradezu der Menſch (verſteht ſich, der urſprüngliche Menſch), den wir daher auch beſchreiben als A, das B als Potenz in ſich hat, das alſo eben dieſes potentielle B auch durch eigne That, unabhängig von Gott, wieder in Wirkung ſetzen, wieder in ſich erheben kann. Eben darum auch, wenn dieſe im Menſchen geſetzte Potenz[1] ſich wieder zum wirklichen B aufrichtet, iſt es nicht das urſprüngliche, der Schöpfung zu Grund liegende, ſondern es iſt das ſchon geiſtige B, es iſt das ſchon einmal in A umgewandelte und zurückgebrachte B, das mit der Geiſtigkeit, die es dem früheren Proceß verdankt, ſich wieder erhebt, aber, weil es doch ſeiner Natur nach nur das Gott ſetzende ſeyn kann, durch dieſe Wiedererhebung unmittelbar nur einem neuen Proceß anheimfällt, durch den es in das urſprüngliche Verhältniß zurückgebracht, alſo wieder in das Gott ſetzende verwandelt wird, und der darum als theogoniſcher erkannt werden muß. Dieſer theogoniſche Proceß kann nur eine Wiederholung des urſprünglichen Proceſſes ſeyn, durch den das menſchliche Weſen das Gott ſetzende geworden war. Der Anfang und der Anlaß — ferner das Vermittelnde und ebenſo das Ziel dieſes Proceſſes — alſo überhaupt die Potenzen dieſes

[1] ſie iſt in ihm nicht vernichtet, ſondern nur als Potenz geſetzt, aber eben dadurch beſtätigt.

Digitized by Google

theogoniſchen Proceſſes ſind durchaus die jener früheren, allgemeinen theogoniſchen Bewegung; nur iſt hier Gott nicht mehr initium (nicht mehr der Urheber), es iſt eine natürliche Bewegung, und es unterſcheidet ſich dieſe zweite Bewegung, dieſe Bewegung im Bewußtſeyn, von der erſten und allgemeinen nur dadurch, daß daſſelbe Princip denſelben Weg ins Menſchliche, Gott Setzende (beides iſt eins, es iſt nur menſchliches, inwiefern Gott ſetzendes, und umgekehrt), daß es denſelben Weg ins Menſchliche, Gott Setzende, nur nachdem es ſchon Princip des menſchlichen Bewußtſeyns geworden iſt und als ſolches zurücklegt, woraus folgt, daß dieſer ganze Proceß, obwohl an ſich ein realer, d. h. ein von der Freiheit und dem Denken des Menſchen unabhängiger — inſofern objektiver — doch nur im Bewußtſeyn, nicht außer demſelben, alſo nur durch Erzeugung von Vorſtellungen verläuft[1].

Ueber das zuletzt Vorgetragene wird, hoffe ich, folgende Bemerkung ein erwünſchtes Licht verbreiten.

Jenes hinlänglich beſchriebene Prius der Natur, dieſes jetzt als ausſchließlich angenommene Weſen iſt als ſolches außer Gott, ein außergöttliches. Denn das Ausſchließliche eben iſt das Gegentheil der göttlichen Natur; Gott iſt der nichts ausſchließende, der All-Einige. Gott — iſt allerdings der unmittelbar wollen oder, was daſſelbe iſt, der unmittelbar ſeyn Könnende, aber er iſt dieß in ſich ſelbſt nicht

[1] Wäre unſere Meinung etwa dieſe: der Menſch von einem mächtig, aber dunkel, unentwickelt in ihm liegenden Begriff getrieben, den Gott zu ſuchen, kann nur ſtufenweiſe, von Gegenſtand zu Gegenſtand fortſchreiten, bis einer nach dem andern ihm zur bloßen Hülle herabſinkt, und er den Gott zuletzt gar nicht mehr anders, als außer und über allen Dingen, ja über der Welt, rein geiſtig zu denken vermag, wäre alſo dieſes und dem Aehnliches (denn pſychologiſche Erklärungen der Art ſind, wie bekannt, unendlicher Abänderungen fähig) der Sinn unſrer Erklärung: ſo könnten wir hoffen verſtanden zu werden und vielleicht ſogar Beifall zu finden; höchſtens würde das Geſuchte des Ausdrucks getadelt werden, daß wir nämlich ein ſolches Fortſchreiten eine ſubjektive Theogonie genannt hätten. Aber dieß iſt nicht unſere Meinung. Die Mythologie erzeugende Bewegung iſt eine ſubjektive, inwiefern ſie im Bewußtſeyn vorgeht, aber das Bewußtſeyn ſelbſt vermag nichts über ſie; es ſind vom Bewußtſeyn ſelbſt (wenigſtens jetzt) unabhängige Mächte, welche die Bewegung erzeugen und unterhalten; alſo die Bewegung iſt im Bewußtſeyn ſelbſt doch eine objektive.

Digitized by Google

ausſchließlich, und nicht als dieſes, nicht als 1, ſondern nur als 1 + 2 + 3, als der All-Einige — iſt er Gott. Eben darum iſt er in jenem Willen, wenn er für ſich oder in der Ausſchließung hervortritt, nicht Gott; dieſer ausſchließende Wille iſt inſofern außer Gott. Nun haben wir aber angenommen, dieſer Wille ſey in ſeiner Ausſchließung nur hervorgetreten, um wieder in jenes Verhältniß zurückgebracht zu werden, wo er anſtatt der ausſchließende der anderen Potenzen, vielmehr durch ſein eigen nicht-Seyn ihnen Subjekt, ihr Setzendes, ihnen Sitz und Thron iſt. Dieſe Ueberwindung oder Umwendung könnte nun ſo verſtanden werden, als ob dadurch der Wille, in Gott ſelbſt zurückgeſetzt, aufhörte ein außergöttlicher zu ſeyn. Aber dann wäre nur wieder die allererſte Einheit geſetzt, wir wären wieder eben da, wo wir im Anfang waren. So kann es alſo nicht gemeint ſeyn. Jener ausſchließliche Wille bleibt in ſich ſelbſt, was er im Anfang war, ein Außergöttliches, etwas das relativ außer Gott iſt; denn Gott nimmt nichts zurück; was er einmal gethan hat, bleibt gethan; alſo der Wille hört im Proceß nicht auf in Bezug auf Gott etwas Aeußeres zu ſeyn. Die Abſicht iſt eben, daß er in dieſer Aeußerlichkeit oder als ein außergöttlicher wieder in die Innerlichkeit (nämlich in ſeine eigne) zurückgebracht werde; er ſoll ein außergöttlicher bleiben und in dieſer Außergöttlichkeit wieder ein göttlicher ſeyn — ihn ganz zurückzunehmen, wäre gegen die erſte Abſicht, denn da würde nichts hervorgebracht; indem er aber in ſeiner Außergöttlichkeit bleibt, aber in dieſer zur Göttlichkeit (nämlich zur Innerlichkeit, zur Nichtausſchließlichkeit) zurückgebracht wird, ſo iſt eben damit etwas von Gott Verſchiedenes (aliquid praeter Deum) hervorgebracht, das doch Gott = iſt, ein Außergöttlich-Göttliches, und dieß iſt der (urſprüngliche) Menſch, der in der That nur der äußerlich hervorgebrachte, der geſchaffene, gewordene Gott iſt, der Gott in kreatürlicher Geſtalt. Eben darum aber, weil jener ausſchließliche Wille, weil das B nicht eigentlich in Gott zurückgeht — aus dieſem Grunde bleibt es auch im Weſen des Menſchen als Möglichkeit, als Potenz aufbewahrt, was nicht ſeyn könnte, wenn es Gott zurückgenommen hätte. Das was jetzt geſetzt iſt und was Sie als Gegenſtand der ferneren

Betrachtung ins Auge faſſen müſſen, iſt A, das B als Potenz in ſich enthält, ein völlig neuer Begriff; denn von Gott, obwohl er von einer ſeiner Seiten betrachtet der B ſeyn Könnende war, von Gott könnte man darum doch nicht ſagen, daß er B als Potenz enthalte, er war Herr, B zu ſeyn und nicht zu ſeyn, wie ich Herr bin, meinen Arm zu bewegen oder nicht zu bewegen, aber B lag nicht als eine Möglichkeit in ihm, ſo etwa wie in dem geſunden Menſchen die Krankheit als Potenz, als Möglichkeit liegt, dagegen in dem Menſchen iſt B allerdings als Potenz, als Möglichkeit geſetzt, die er wieder in Bewegung ſetzen kann. Denn der Menſch iſt nichts anderes als das ſich ſelbſt Beſitzende der Natur. Das Beſitzende iſt = A (das Hervorgebrachte an ihm), das als was es ſich beſitzt (subjectum) iſt B, das ad potentiam zurückgebrachte. Er beſitzt es alſo nur als Potenz, um es als Potenz zu bewahren. Gleichwohl als der es Beſitzende kann er es auch wieder bewegen — aus ſeiner Ruhe ſetzen. (Daß er frei iſt, alſo eines unabhängigen Thuns fähig, haben wir bereits geſehen). Aber das Weſen des Menſchen iſt auf ſolche Weiſe mit dem göttlichen verwachſen, daß es ſich nicht bewegen kann, ohne daß ſich ihm der Gott ſelbſt bewegt. Unmittelbar durch ſeine Wiedererhebung ſchließt B zunächſt diejenige Potenz von ſich aus, die in ſeiner Ueberwindung (in der Ueberwindung von B) ſich ſelbſt verwirklichen ſollte (A^2 — denn ich habe früher ſchon gezeigt, daß A^2 nicht durch Uebergang a potentia ad actum in ihm ſelbſt, ſondern nur durch einen umgekehrten Uebergang ab actu ad potentiam außer ihm ſich verwirklichen kann. Indem es B ab actu ad potentiam bringt und dadurch ſelbſt actus purus wird, iſt es in dieſem jetzt potentiell geſetzten B verwirklicht; dieſes iſt gleichſam der Stoff ſeiner Verwirklichung). Zunächſt alſo ſchließt das wiedererhobene B — A^2, mittelbar aber auch A^3 (die höchſte Potenz) aus: es iſt alſo wieder dieſelbe Spannung der Potenzen, wie in der urſprünglichen universio; nur jetzt bloß im Bewußtſeyn geſetzt, d. h. es ſind alle Faktoren eines theogoniſchen Proceſſes wieder gegeben, jedoch eines bloß im Bewußtſeyn vorgehenden.

Die Macht oder die Gewalt, welche das menſchliche Bewußtſeyn in

dieſer Bewegung feſthält, kann nicht eine zufällige ſeyn — alſo auch nicht ein bloß zufälliges Wiſſen von Gott; — ebenſowenig kann es ſein eignes Wollen ſeyn, wodurch es in dieſer Bewegung feſtgehalten iſt; wir haben alle Urſache anzunehmen, daß es dieſer Bewegung gern entfliehen möchte, wenn es könnte: alſo nur durch ſein Weſen, das unabhängig von ihm ſelbſt und eher iſt als es ſelbſt in ſeinem jetzigen zugezogenen Seyn — nur durch dieſes kann es in der Bewegung erhalten werden. Das Tiefſte im (urſprünglichen) Menſchen iſt das Gott Setzende nur an ſich — nicht durch Actus, ſondern durch Nicht-Actus. Es iſt das Gott Setzende ohne ſein Zuthun, ohne eigne Bewegung, nicht ſo, daß es der Bewegung, durch die es das Gott Setzende geworden iſt, ſich ſelbſt bewußt ſeyn könnte. Denn es iſt erſt Bewußtſeyn am Ende des ganzen Wegs, den es, gleichſam durch die Stufen der Schöpfung hindurch, geführt worden. Inſofern iſt alſo zu ſagen, daß es — um dieſes Wegs ſich bewußt zu werden, um dieſen ganzen Weg ſelbſt mit Bewußtſeyn zurückzulegen — um alſo jenes letzte Gottesbewußtſeyn, das es gleichſam von Natur, ohne ſich ſelbſt, ohne ſein Zuthun, ohne eignes Verdienſt iſt, daß es, ſage ich, um dieſes mit Bewußtſeyn zu ſeyn, daß es zu dieſem Ende aus ſeiner urſprünglichen Verwachſenheit mit dem Gott ſich habe losreißen, daß zu dieſem Ende jene Potenz des Gott Setzens wieder aus dieſem Verhältniß habe heraustreten müſſen. Denn dadurch ſetzte er ſich zwar in Widerſpruch mit der allgemeinen theogoniſchen Bewegung, die wir in der Schöpfung nachgewieſen haben, aber eben dieſe Gewalt der allgemeinen Bewegung, welche das menſchliche Weſen als ihr eignes wahres Ende, als ihren eignen Ruhepunkt fordert, eben dieſe Gewalt der allgemeinen Bewegung führt den Menſchen, obgleich widerſtrebend, in dieſelbe zurück, und unterwirft ihn einem Proceſſe, deſſen Ende iſt, daß er als der an ſich Gott ſetzende auch für ſich ſelbſt verwirklicht iſt. Man kann daher den ganzen folgenden Proceß anſehen als Uebergang von jenem bloß weſentlichen, in das Weſen des Menſchen gleichſam eingewachſenen Monotheismus zum frei erkannten Monotheismus, eine Anſicht, bei welcher der Polytheismus als Uebergangserſcheinung eine andere Bedeutung

Digitized by Google

und in Bezug auf den allgemeinen Plan der Weltvorſehung eine andere Rechtfertigung erhält, als bei jener andern Annahme, welche den Polytheismus erklärt — aus einem zu nichts führenden, zu nichts als Uebergang dienenden, für nichts und wieder nichts erfolgenden Auseinandergehen eines — für urſprünglich ausgegebenen, eigentlich aber ſelbſt nur als Lehre, als Syſtem, d. h. als zufällig vorgeſtellten — Monotheismus.

Nach allem dieſem ſind wir nun alſo berechtigt, die Mythologie zu erklären als Erzeugniß eines Proceſſes, in den das Bewußtſeyn des Menſchen im erſten Uebergang zur Wirklichkeit verwickelt wird, eines Proceſſes, der nur Wiederholung der allgemeinen theogoniſchen Bewegung iſt, und von dieſer nicht etwa durch das Princip ſelbſt, ſondern nur dadurch ſich unterſcheidet, daß daſſelbe Princip den Weg ins Menſchliche, Gott Setzende nun *als* Princip des menſchlichen Bewußtſeyns, oder nachdem es ſchon Princip des menſchlichen Bewußtſeyns geworden iſt, alſo auf einer *höheren* Stufe durchläuft, den es in der Schöpfung auf einer früheren Stufe zurückgelegt hatte, daher denn dieſer Proceß, gleich ſeinem *Princip* oder ſeinem *Grunde* — ebenſowohl als ſeinen Urſachen nach ein realer, objektiver, dennoch nur *im* Bewußtſeyn verläuft, alſo auch zunächſt nur durch Veränderungen dieſes Bewußtſeyns ſich kundgibt, die ſich als Vorſtellungen verhalten[1].

Hier ſehen wir uns alſo auf das Pſychiſche, auf die pſychiſche Seite der mythologiſchen Vorſtellungen geführt, worüber ich denn zum Schluß dieſer Unterſuchung, ehe wir zur Mythologie ſelbſt fortgehen, folgende Sätze aufſtellen will.

1. Die mythologiſchen Vorſtellungen verhalten ſich im Allgemeinen als reine *innere* Ausgeburten des menſchlichen Bewußtſeyns. Sie

[1] Da ſich in dem mythologiſchen Proceß der Proceß der Schöpfung wiederholt, ſo kann es uns zum voraus nicht wundern, daß die Mythologie ſo viele Beziehungen auf die Natur darbietet, wie denn auch zum voraus erhellt, daß indem wir den Mythologie erzeugenden Proceß darſtellen werden, eben damit eine Naturphiloſophie nur gleichſam in einem höheren Reflex gegeben ſeyn werde. Der Bezug, den die mythologiſchen Vorſtellungen auf die Natur haben, iſt ſelbſt ein natürlicher, und braucht nicht etwa daraus erklärt zu werden, daß man als Urheber der Mythologie eine Art von philoſophiſchen Naturforſchern in der Urzeit annimmt.

Digitized by Google

können nicht von außen in den Menſchen hineinkommen, er kann ſich derſelben nicht als bloß äußerlich an ihn gebrachter (etwa wie Hermann meint, durch Lehre mitgetheilter) bewußt ſeyn. Wären ſie an das Bewußtſeyn nur von außen gebracht worden, ſo hätte ſich dieſes, das übrigens in den gewöhnlichen Theorien als unſerm gegenwärtigen Bewußtſeyn ganz ähnlich und gleich angenommen wird, gegen jene Vorſtellungen nicht anders als das unſrige verhalten, d. h. es hätte ſie ebenſowenig in ſich aufnehmen können, als unſer Bewußtſeyn ſie auf- und annimmt. Der Menſch mußte ſich dieſer Vorſtellungen als in ihm ſelbſt mit unwiderſtehlicher Gewalt erzeugter bewußt ſeyn; ſie konnten nur *mit* dem einmal außer ſich ſelbſt geſetzten Bewußtſeyn entſtanden und gewachſen ſeyn. Sie konnten alſo

2) nicht als Erzeugniſſe irgend einer beſondern *Thätigkeit*, z. B. der Phantaſie u. ſ. w. erſcheinen, ſondern nur als Erzeugniſſe des Bewußtſeyns ſelbſt in ſeiner Subſtanz. Dadurch allein begreift ſich ihre Subſtantialität, ihr Verwachſenſeyn mit dem Bewußtſeyn, jene Untrennbarkeit mit demſelben, die allein erklärt, wie es eines Jahrtauſende langen, in einem Theil der Menſchheit ja noch nicht geendigten, mit Gräueln aller Art verbundenen Kampfes bedurfte, um ſie *mit* ihren Wurzeln aus dem Bewußtſeyn zu reißen. Von Anfang an zeigen ſich die polytheiſtiſchen Vorſtellungen auf eine Weiſe mit dem Bewußtſeyn verwebt, wie niemals Vorſtellungen, die Erzeugniſſe der beſonnenſten Ueberlegung und einer aller Gründe ſich bewußten Erkenntniß ſind, mit dieſem verwebt ſind. Doch können ſie

3) auch nicht betrachtet werden als Hervorbringungen des Bewußtſeyns *in* ſeiner reinen Weſentlichkeit oder Subſtantialität, ſondern als Hervorbringungen zwar *nur* des ſubſtantiellen, aber des *aus* ſeiner Weſentlichkeit herausgetretenen, *inſofern außer ſich ſeyenden* und einem unwillkürlichen Proceß hingegebenen Bewußtſeyns. Ferner, obwohl Hervorbringungen des menſchlichen Bewußtſeyns, ſind ſie doch

4) nicht Erzeugniſſe deſſelben, ſofern es menſchliches Bewußtſeyn iſt, ſondern im Gegentheil, *ſofern* das Princip des menſchlichen Bewußtſeyns aus dem Verhältniß herausgetreten iſt, in welchem allein es

Digitized by Google

Grund des menſchlichen Bewußtſeyns iſt, nämlich aus dem Verhältniß der Ruhe, der reinen Weſentlichkeit oder Potentialität. Sie ſind Erzeugniſſe des aus ſeinem Grunde hervorgetretenen menſchlichen Bewußtſeyns, das erſt wieder durch dieſen Proceß in das Verhältniß zurückgeführt wird, wo es wirklich menſchliches Bewußtſeyn iſt. Inſofern können oder müſſen die mythologiſchen Vorſtellungen betrachtet werden als Erzeugniſſe eines relativ vormenſchlichen Bewußtſeyns — nämlich zwar als Erzeugniſſe des menſchlichen Bewußtſeyns (auch inſofern des ſubſtantiellen Bewußtſeyns), aber ſofern dieſes wieder in ſein vormenſchliches Verhältniß zurückverſetzt iſt. Man kann in dem von uns angegebenen Sinn die mythologiſchen Vorſtellungen mit den Bildungen und Hervorbringungen der vormenſchlichen Zeit der Erde vergleichen, wie Alexander v. Humboldt — in welchem Sinn getraue ich mir freilich nicht zu beſtimmen — gethan hat (der doch wohl ſchwerlich das Ungeheure beider hat andeuten wollen). Ich kann hiebei nicht umhin, die Bemerkung einzuſchalten, wie völlig verkehrt es iſt, die Mythologie Gegenſtände der wirklichen Natur perſonificiren zu laſſen. Die Ideen der Mythologie gehen über die Natur und über den gegenwärtigen Zuſtand der Natur hinaus. Das menſchliche Bewußtſeyn iſt in dem Mythologie erzeugenden Proceß wieder in jene Zeit des Kampfs zurückgeſetzt, der eben mit dem Eintritt des menſchlichen Bewußtſeyns — in der Schöpfung des Menſchen ſein Ziel gefunden hatte. Die mythologiſchen Vorſtellungen entſtehen gerade dadurch, daß die in der äußern Natur ſchon beſiegte Vergangenheit im Bewußtſeyn wieder hervortritt, jenes in der Natur ſchon unterworfene Princip jetzt noch einmal ſich des Bewußtſeyns ſelbſt bemächtigt. Weit entfernt, in der Erzeugung der mythologiſchen Vorſtellungen innerhalb der Natur zu ſeyn, iſt der Menſch vielmehr außerhalb derſelben, aus der Natur gleichſam entrückt und einer Gewalt anheim gefallen, die man gegen die beſtehende (zum Stehen, zur Ruhe gekommene) Natur oder im Vergleich mit dieſer eine übernatürliche oder doch außernatürliche Gewalt nennen muß. Aus dieſer Geneſis der mythologiſchen Vorſtellungen begreift ſich nun endlich

5) erſt auch, was noch keiner andern Entſtehungsweiſe begreiflich

war, wie dieſe Vorſtellungen der in ihnen befangenen Menſchheit ſelbſt als objektiv-wahre und wirkliche erſcheinen konnten. Zuerſt negativ, da ſie ſich nämlich dieſer Vorſtellungen nicht als von ihr ſelbſt herrührender, frei erzeugter bewußt ſeyn konnte, denn ſie waren Erzeugniſſe eines gegen den Menſchen objektiv gewordenen — das Verhältniß, in welchem es Grund des menſchlichen Bewußtſeyns iſt, überſchreitenden — Princips, das nur zuletzt in ſeiner wiederhergeſtellten Subjektivität wieder menſchliches Bewußtſeyn ſetzt.

Aber auch poſitiv mußten ſie als objektiv-wahre erſcheinen, weil der erzeugende Grund dieſer Vorſtellungen das objektiv oder an ſich theogoniſche Princip iſt, wodurch es eben geſchieht, daß das Bewußtſeyn ſeine eigne Bewegung als eine Bewegung Gottes empfindet. Nur dadurch wird die Realität erklärt, die wir dem Götterglauben zugeſtehen müſſen. Denn ſolange wir es nicht dahin bringen, begreiflich zu machen, wie der Göttergläubige ſelbſt von der Realität dieſer Vorſtellungen auf eine allen Zweifel benehmende Weiſe überzeugt ſeyn mußte, werden wir wohl dieß und jenes verſuchen das Phänomen zu erklären, aber es nie wirklich begriffen und eigentlich ergründet haben. Die Mythologie war nicht ein Werk oder eine Erfindung des Menſchen — ſie beruht auf der unmittelbaren Gegenwart der wirklichen theogoniſchen Potenzen —, es ſind die urſprünglichen, die an ſich theogoniſchen Kräfte, deren Streit im menſchlichen Bewußtſeyn die mythologiſchen Vorſtellungen erzeugt. Wenn aus dieſem Grunde jemand ſich vielleicht berechtigt glaubte zu ſagen, die Mythologie ſey durch eine Art von Eingebung, von Inſpiration, hervorgebracht, ſo hätte ich nichts dagegen einzuwenden, wenn man nur darunter nicht eine göttliche, ſondern eine ungöttliche Inſpiration verſteht. Denn jener theogoniſche Grund, wenn er im Menſchen ſich wieder bewegt und aus ſeiner Stille hervortritt, iſt inſofern nicht göttlich zu nennen; göttlich wie menſchlich wird er erſt im Moment ſeiner völligen Zurückbringung, da wo er in ſein urſprüngliches Myſterium zurücktritt[1].

[1] Das Bewußtſeyn iſt auch urſprünglich nur ein göttlich geſetztes, nur in dieſem Sinn göttliches; da nur ein geſetztes, ſo bleibt die Möglichkeit in ihm, wieder nicht göttliches zu werden.

Es könnte wohl auch andere geben, welche die Voraussetzung eines ſolchen Proceſſes im Bewußtſeyn der Menſchen mit der göttlichen Vorſehung nicht vereinigen zu können glaubten, wie man ja auch wegen des vielen andern, Widerwillen und zum Theil Entſetzen Erregenden in der Natur gewiſſermaßen eine Entſchuldigung und Rechtfertigung Gottes nöthig findet. Allein es iſt zu bemerken, daß wenn die Mythologie erzeugende Bewegung in ihrem Verlauf eine unwillkürliche iſt, und ſogar in ihrem Urſprung als eine in gewiſſem Sinn unvermeidliche erſcheint (wie das Heraustreten des Menſchen aus Gott überhaupt auf gewiſſe Weiſe — nämlich bloß natürlich genommen — als ein unvermeidliches erſcheint), daß deſſen ohngeachtet der erſte Anfang und Anlaß dieſer Bewegung nur des Bewußtſeyns eigne, wenn auch ihm ſelbſt in der Folge unergründliche, That iſt — und ſo ſind wir denn auf den wirklichen Anfang der theogoniſchen, d. h. der Mythologie erzeugenden Bewegung geführt und eben damit an den Anfang einer wirklichen Philoſophie der Mythologie geſtellt.

Digitized by Google

Zweites Buch.

Die Mythologie.

Digitized by Google

Digitized by Google

Siebente Vorleſung.

Bisher wurde die Mythologie allgemein als Gegenſtand bloß empiriſch-geſchichtlicher Forſchung betrachtet, woran die Philoſophie nur den Antheil haben könne, der ihr an jeder, auch übrigens rein empiriſchen, Unterſuchung zuſtehen muß. Es war daher natürlich, wenn ſchon der Titel Philoſophie der Mythologie Anſtoß erregte. Auch in der Alterthums- wie in der Naturwiſſenſchaft gibt es ſogenannte reine, d. h. alle Philoſophie ausſchließende Empiriker, und man ſtellt ſich den reinen Empiriker gewöhnlich vor — und er ſelbſt gibt ſich meiſt — als einen ſolchen, der nur reine Thatſachen zulaſſe. Wie dieß in den Naturwiſſenſchaften gemeint, erhellt aus der Unzahl von Hypotheſen in allen möglichen empiriſchen Forſchungen, am Deutlichſten an den ſogenannten phyſikaliſchen Theorien, die großentheils auf Vorausſetzungen beruhen, die gerade empiriſch ganz unerweislich ſind, z. B. die ſogenannten Molecülen, mit denen man jetzt wieder ſelbſt zum Theil in Deutſchland die geiſtigen Erſcheinungen des Lichtes und die ſtöcheometriſchen Thatſachen der Chemie erklärt. Warum finden nun deſſenungeachtet Theorien dieſer Art Beifall oder werden wenigſtens tolerirt, während ſofort ein Geſchrei ſich erhebt, wenn eine Idee laut wird, welche die Forſcher zu denken auffordert? Die Urſache des Beifalls, den jene Theorien finden, kann eben nur die ſeyn, daß ſie jemanden in den Stand ſetzen, ſich den Hergang der Erſcheinungen ohne alle Anwendung höherer geiſtiger Facultäten, ja nöthigenfalls und ſogar ohne Anwendung der höheren

Digitized by Google

geiſtigen Sinne, etwa mit Hülfe des bloßen Taſtſinnes, vorzuſtellen; denn z. B. jenes Hin- und Herſchieben von Molecülen, aus denen zumal franzöſiſche Phyſiker optiſche und andere Erſcheinungen erklären, kann man ſich allenfalls auch bloß mit Hülfe der fünf Finger verdeutlichen. Ein großer Theil unſerer optiſchen Theorien iſt von der Art, daß man ſie, wenn es ſeyn müßte, ſogar den Blinden erklären könnte, und es iſt in dieſem Sinn allerdings möglich, daß der Blinde von der Farbe redet. Wenn man nun, um zu unſerm Gegenſtand zurückzugehen, den Ernſt betrachtet, mit welchem z. B. Hermann in ſeiner Erklärung der Mythologie Dinge vorträgt, die er ſchlechterdings nicht wiſſen *kann* — von den Weiſen im Morgenland, die über die Natur nachdachten, Theorien erſannen, und wie künſtlich ſie es angeſtellt, daß das Volk ihre poetiſch eingekleideten Ideen verſtehen konnte, doch nicht ſchlechthin verſtehen mußte u. ſ. w. — wer alſo dieſen Ernſt, ja die Salbung ſieht, mit welcher ein übrigens ſo achtungswerther Alterthumsforſcher ſolche ſchlechterdings unerweisliche Dinge vorbringt, während er alles, was nur von fern auf eine geiſtige Idee zielt, Schwärmerei nennt, der wird geſtehen müſſen, daß vielmehr eine ſolche unerweisliche Thatſachen erdichtende Theorie, eine — höchſt nüchterne zwar und von aller Idee verlaſſene — aber darum doch nicht weniger eine wahre Schwärmerei ſey. Und doch wird man ſeine Theorie nicht ſo nennen, weil ſie die Erſcheinung der Mythologie aus keinen andern Verhältniſſen oder Ereigniſſen zu erklären ſucht, als ſich täglich bei uns zutragen können, oder die im Kreis unſrer gemeinen Erfahrung vorkommen; deßwegen nennt man dann eine ſolche Theorie eine beſonnene, eine bei ſich bleibende, d. h. eigentlich eine bei uns, im Kreis unſrer alltäglichen Erfahrung bleibende Theorie; wogegen es leicht geſchehen könnte, daß eine Theorie, die es unternähme, eine Erſcheinung, die an Tiefe, Dauer und Allgemeinheit nur der Natur ſelbſt vergleichbar iſt, auch aus *allgemeinen* Urſachen zu erklären, ſchwärmeriſch geſcholten würde, geſetzt ſelbſt, daß ſie wirklich erklärt, was nach allen bisherigen Theorien ganz unerklärbar war.

Es ſind noch nicht 50 Jahre, da hätten über einen Ausleger, der

den Steinregen, der im Buch Josua erwähnt ist, für einen wirklichen Steinregen und nicht für ein bloßes Hagelwetter erklärt hätte, alle alttestamentlichen Philologen sich lustig gemacht; denn das ist ja die einfachste Gemüthserleichterung, die sich jemand gegen ihm ungelegen kommende Ideen geben kann. Dasselbe wäre dazumal jedem geschehen, der den berühmten, bei Aegos Potamos gefallenen Meteorstein oder die häufig wiederkehrenden Erzählungen des Livius, lapidibus pluisse, nicht für leere Fabeleien und sinnlosen Aberglauben erklärt hätte. Heutzutag wird dieß freilich, was die Erzählung vom Steinregen betrifft, nicht mehr geschehen, und so darf man hoffen, es werde in der Folge auch das nicht mehr auffallen, wenn den mythologischen Vorstellungen Wahrheit zugeschrieben wird, versteht sich, mit solchen nähern Bestimmungen, als wir früher mit dieser Behauptung verbunden haben.

Bei jeder Erklärung ist das Erste, daß sie dem zu Erklärenden Gerechtigkeit widerfahren lasse, es nicht herabdrücke, herabdeute, verkleinere oder verstümmle, damit es leichter zu begreifen sey. Hier fragt sich nicht, welche Ansicht muß von der Erscheinung gewonnen werden, damit sie irgend einer Philosophie gemäß sich bequem erklären lasse, sondern umgekehrt, welche Philosophie wird gefordert, um dem Gegenstand gewachsen, auf gleicher Höhe mit ihm zu seyn. Nicht, wie muß das Phänomen gewendet, gedreht, vereinseitigt oder verkümmert werden, um aus Grundsätzen, die wir uns einmal vorgesetzt nicht zu überschreiten, noch allenfalls erklärbar zu seyn, sondern: wohin müssen unsere Gedanken sich erweitern, um mit dem Phänomen in Verhältniß zu stehen. Wer aber aus was immer für einer Ursache vor einer solchen Gedanken-Erweiterung Scheu trüge, der sollte, anstatt die Erscheinung zu seinen Begriffen herabzuziehen und zu verflachen, wenigstens so aufrichtig seyn, sie in die Zahl der Dinge zu setzen, deren es für jeden Menschen noch immer sehr viele gibt, in die Zahl der Dinge, die er nicht begreift; und wenn er unfähig ist, sich selbst zu dem den Erscheinungen Gemäßen zu erheben, sollte er wenigstens sich hüten das ihnen völlig Unangemessene auszusprechen.

In früheren Bestrebungen die Mythologie zu erklären war es

nicht ſchwer, den Einfluß gewiſſer, vor aller Unterſuchung und ganz unabhängig von den Thatſachen (a priori, wie man ſagt) angenommener und für philoſophiſch gehaltener Grundſätze zu erkennen; daher auch hier daſſelbe unlautere Gemiſch von Empirie und vermeinter Philoſophie, das wir in andern Wiſſenſchaften unter dem Namen der Theorien antreffen, wo nämlich Philoſophie und Empirie nebeneinander ſtehen, ohne ſich gegenſeitig durchdrungen zu haben. Wer aber ſeine Philoſophie nicht dahin erweitern kann, daß ſie dem Gegenſtande gleich — auf derſelben Höhe mit ihm — ſteht, ſo daß er im Stande iſt eine Theorie aufzuſtellen, die zugleich ganz wiſſenſchaftlich und ganz geſchichtlich, ganz empiriſch und ganz philoſophiſch iſt, ſollte ſich überhaupt beſcheiden eine ſolche aufzuſtellen.

Eine Theorie, welche die mythologiſchen Vorſtellungen nur in ihrer Vereinzelung und nur ohngefähr erklärt, ohne ihren ebenſo tiefen, als weitgreifenden Zuſammenhang zu zeigen, und ohne ſie in ihrer Beſtimmtheit wiederzugeben, zeigt ſich ſchon dadurch als weder wahrhaft geſchichtlich, noch wahrhaft wiſſenſchaftlich. Das wahrhaft Geſchichtliche iſt mit dem Wiſſenſchaftlichen ganz eins. Ein Gegenſatz von hiſtoriſcher und philoſophiſcher Schule iſt in Bezug auf Gegenſtände, wie der vorliegende, ganz unſtatthaft. Denn das wahrhaft Geſchichtliche beſteht nicht darin, daß man zu ſeinen Behauptungen einzelne Thatſachen äußerlich hinzubringt (wer kann das nicht, beſonders in der Alterthumsforſchung? Hat doch vor nicht allzu langer Zeit ein nicht ungelehrter Mann Thatſachen aufgefunden, mit denen er belegt, daß das Paradies im Königreich Preußen gelegen habe). Das wahrhaft Geſchichtliche beſteht darin, daß man den in dem Gegenſtand ſelbſt liegenden, alſo den innern, objektiven Entwicklungsgrund auffindet; ſowie aber dieſes Princip der Entwicklung im Gegenſtand ſelbſt gefunden iſt, müſſen dann alle vorgreifenden, eignen Gedanken gleichſam verleugnet werden; von nun an muß man bloß dem Gegenſtand in ſeiner Selbſtentwicklung folgen.

Von einer ſolchen zugleich philoſophiſchen und empiriſchen, wiſſenſchaftlichen und geſchichtlichen — an und mit dem Gegenſtand ſich ſelbſt

Digitized by Google

entwickelnden — Theorie iſt alſo in der Folge allein die Rede. Auf den Standpunkt, von dem wir jetzt die Mythologie betrachten werden, haben nicht wir die Mythologie, ſondern hat die Mythologie uns geſtellt. Von nun an alſo iſt der Inhalt dieſes Vortrags nicht die von uns erklärte, ſondern die ſich ſelbſt erklärende Mythologie. Bei dieſer Selbſterklärung der Mythologie werden wir auch nicht genöthigt ſeyn die Ausdrücke der Mythologie ſelbſt zu vermeiden, wir werden ſie großentheils ihre eigne Sprache reden laſſen, nachdem uns dieſe durch den jetzt gewonnenen Standpunkt verſtändlich geworden iſt. Die Ausdrücke der Mythologie, ſagt man, ſind bildlich. Dieß iſt auf gewiſſe Weiſe wahr, aber ſie ſind für das mythologiſche Bewußtſeyn nicht uneigentlicher, als der größte Theil unſrer ebenfalls bildlichen Ausdrücke für das wiſſenſchaftliche Bewußtſeyn uneigentlich iſt. Indem wir alſo dieſe — der Mythologie eigentlichen — Ausdrücke in unſrer Entwicklung da ſetzen, wo ſie zufolge des Zuſammenhangs verſtändlich werden müſſen, erlangen wir, daß nicht wir die Mythologie, ſondern dieſe ſich ſelbſt erklärt, und daß wir nicht nöthig haben, den mythologiſchen Vorſtellungen einen uneigentlichen Sinn (sensum impropriùm) zu ſuchen, ſie allegoriſch zu verſtehen, wie z. B. die Rationaliſten, wenn im Chriſtenthum von einem Sohn Gottes die Rede iſt, dieß nur uneigentlich, allegoriſch verſtehen wollen. Wir werden die mythologiſchen Vorſtellungen in ihrem eignen Sinn belaſſen, weil wir in den Stand geſetzt ſind ſie in ihrer Eigentlichkeit zu verſtehen. Wäre dann aber jemand, der dieſe Selbſterklärung der Mythologie nicht allzuwohl übereinſtimmend fände mit ſeiner eignen, ſchon anderwärts fertigen und bereiten Philoſophie, ſo müßten wir dieſen bitten, die Sache nicht mit uns, ſondern mit der Mythologie ſelbſt auszumachen, indem es nicht in unſrer Gewalt ſteht, dieſe den gewöhnlichen, oder gerade jetzt oder in einem gewiſſen Kreis geltenden Begriffen gerecht und gemäß, oder überhaupt anders zu machen.

Schon die Hartnäckigkeit, mit welcher ſich die Mythologie bisher allen Erklärungen verſchloſſen zeigte, dient zum Beweis, daß ſie unter die Dinge gehörte, deren vollkommenes Verſtändniß von einer höhern

Entwicklung des menſchlichen Bewußtſeyns ſelbſt abhing; daß man nicht hoffen konnte, das Dunkel, das ebenſowohl ihren Sinn, als ihren Urſprung umgibt, anders zu überwinden, als in Folge einer allgemeinen Erweiterung der menſchlichen Gedanken. Solange die Philoſophie überhaupt den gegenwärtigen Zuſtand der Dinge und des menſchlichen Bewußtſeyns als allgemeinen und alleingültigen Maßſtab vorausſetzte, dieſen Zuſtand als einen nothwendigen, im logiſchen Sinn ewigen anſah, ſo lange konnte ſie nichts begreifen, was über den gegenwärtigen Zuſtand des menſchlichen Bewußtſeyns hinausgeht, ihn transſcendirt. Wäre die Mythologie durch pſychologiſche Ableitungen der gewöhnlichen Art, durch geſchichtliche Vorausſetzungen, die den im Bereich unſrer Kenntniß liegenden analog ſind, wäre ſie überhaupt aus Erklärungsgründen begreiflich, wie ſie in dem gegenwärtigen Bewußtſeyn ſich finden, ſie müßte längſt begriffen ſeyn, während jeder aufrichtige Denker geſtehen wird, daß dieſe, übrigens in allen Zeiten ſo viel beachtete, Erſcheinung bis jetzt noch immer als ein unbegriffenes Phänomen in der Geſchichte der Menſchheit daſtand. Dieſe Thatſache wird uns aber ganz erklärlich, wenn wir annehmen, daß die Mythologie unter Verhältniſſen entſtanden iſt, die mit denen des gegenwärtigen Bewußtſeyns keine Vergleichung zulaſſen und die man nur begreift, inwiefern man es wagt über dieſe hinauszugehen.

Wir finden darum auch nicht, daß die Erſten, welche auf dieſe Erſcheinung frei reflektirten und übrigens ihrer Entſtehung ſo viel näher ſtanden als wir, ſie am beſten begriffen hätten. Im Gegentheil, gerade die erſten Verſuche der Griechen, dieſes ihnen um ſo viel näher liegende Phänomen begreiflich zu machen, zeigen ſich der Tiefe deſſelben völlig unangemeſſen, ja jedes Verſtändniß der Mythologie ſcheint abgeſchnitten, ſobald ſie da und völlig erzeugt iſt, d. h. ſobald die freie Wiſſenſchaft eintritt, zum Beweis, daß die Entſtehung derſelben einem ganz andern Bewußtſeyn angehört, als dem, welches mit der freien Reflexion eintritt, und daß hier, wie es auch ſonſt oft der Fall iſt, nicht die der Zeit nach Näherſtehenden, ſondern gerade die Entfernteren beſſer ſehen, nämlich die, welche ſelbſt ſchon wieder der letzten Entwicklung

Digitized by Google

des gegenwärtigen Bewußtſeyns näher ſtehen. Darum iſt die Erforſchung des Entſtehens und der Bedeutung der Mythologie eine wichtige und der Philoſophie unſrer Zeit würdige Aufgabe. Es war nicht Zufall, nicht die Abſicht, mich in ein neues, meinen frühern Arbeiten ſcheinbar fremdes Fach zu werfen, was mich insbeſondere bewogen hat, öffentlich über dieſen Gegenſtand zu reden. Was mich dazu beſtimmte, war vielmehr die natürliche Verbindung, in welcher die Erforſchung dieſes Gegenſtands mit den eigenthümlichſten Forderungen, ja mit den tiefſten Anliegen unſrer — ſich ſelbſt und ihre Aufgabe, wenn nicht immer deutlich erkennenden, doch recht wohl fühlenden Zeit ſteht.

Dieſe Erklärung hielt ich noch für nöthig, um Ihnen die Art der folgenden ſpeciellen Entwicklung zum voraus begreiflich und mein Verfahren bei derſelben vollkommen verſtändlich zu machen. Jetzt zur Sache.

* * *

Das Princip, der Ausgangspunkt der Entwicklung iſt uns durch die frühere Auseinanderſetzung gegeben. Der Menſch (der urſprüngliche, verſteht ſich) iſt nichts anderes als jenes Seynkönnende, das in der ganzen Natur außer ſich war, im Menſchen aber zu ſich ſelbſt wiedergebracht, alſo das ſich ſelbſt Gegebene, ſich ſelbſt Beſitzende, ſeiner ſelbſt mächtige Seynkönnen iſt. Dieſes ſeiner ſelbſt mächtige Seynkönnen (der Menſch) iſt demnach 1) das des Seynkönnens Mächtige, aber 2) eben darum hat es das Seynkönnen als das, deſſen es mächtig, gleichſam als unſichtbare ὕλη — als Materie ſeiner Macht — in ſich. Es iſt, ſo zu ſagen, ein doppeltes Seynkönnen: 1) das, welches des Seynkönnens mächtig iſt, 2) das, deſſen jenes mächtig iſt, und dieſes Seynkönnen iſt zwar jetzt — actu, wirklich — das in ſich (nicht mehr außer ſich) Seyende, aber nur die Wirklichkeit, nicht auch die Möglichkeit des außer-ſich-Seyns iſt an ihm überwunden, und eben dieſe an ihm haftende, von ihm nicht wegzubringende — nicht eigentlich geſetzte, aber auch nicht zu verneinende Möglichkeit — dieſe an ihm haftende, nicht auszuſchließende Möglichkeit des Andersſeyns — dieſe unüberwundene und unüberwindliche Doppelheit iſt der — obwohl äußerlich noch verborgene und vor jetzt bloß mögliche, aber doch mögliche

Anfang einer neuen Bewegung —: dieſes Seynkönnen, das in dem ſeiner ſelbſt Mächtigen beſteht, kann ſich wieder umwenden, dieſe Möglichkeit iſt ihm nicht benommen, es iſt die zweideutige Natur (natura anceps), τὸ περιφερές, wie die Pythagoreer dieſes Princip nannten, was ſich umdrehen kann und unter der Hand ein anderes werden; es iſt die Zweiheit oder Dyas, denn δυάς oder Zweiheit iſt ſeiner Natur nach jedes Princip, welches das, was es iſt, z. B. A, iſt und nicht iſt: iſt, jetzt nämlich und ſofern es ſich nicht bewegt, nicht iſt, nicht ſo nämlich, daß es nicht das Gegentheil noch werden könnte. Die bloße Möglichkeit jedoch iſt für ſich nichts, ſie iſt nur Etwas, wenn ſie den Willen, das, in deſſen Gewalt ſie gegeben iſt, an ſich zieht, wenn das ſeiner ſelbſt Mächtige ſelbſt ſich zu ihr ſchlägt, — ſie will. Inſofern, als dieſe Möglichkeit für ſich nichts vermag und unfruchtbar iſt (nichts gebiert), wenn nicht der Wille (das ſeiner ſelbſt mächtige Seynkönnende) ſich zu ihr ſchlägt, — inſofern erſcheint dieſe Möglichkeit als bloße Weiblichkeit, der Wille als Männlichkeit — hier iſt ſchon ein mythologiſcher Ausdruck, und hier iſt ſchon der Grund gelegt zu der nachher immer fortgehenden und immer weiter ſich verzweigenden Geſchlechtsdoppelheit der mythologiſchen Gottheiten. — Wir müſſen nun ferner ſogar bemerken: Als abſolut-erſtes Moment iſt zu denken, daß dieſe Möglichkeit dem ſeiner ſelbſt Mächtigen ſich noch gar nicht zeigt, wo dieſes noch in ſeliger Unwiſſenheit über ſie iſt. Aber eben dieſes noch in der Unwiſſenheit über ſich ſelbſt Seyn macht das ganze Seyn dieſes Moments, das Seyn des ſeiner ſelbſt Mächtigen ſelbſt zum zufälligen, inſofern auch anders ſeyn könnenden und ſo weit ſelbſt noch zweideutigen Seyn. Dieſe Zweideutigkeit darf, ſo zu ſagen, nicht bleiben, ſie muß entſchieden werden. Sie darf nicht bleiben, ſage ich, und ſpreche damit gleichſam ein Geſetz aus, das verbietet, daß etwas in der Unentſchiedenheit verharre, ein Geſetz, das fordert, daß nichts verborgen bleibe, alles offenbar werde, alles klar, beſtimmt und entſchieden ſey, damit jeder Feind überwunden und ſo erſt das vollkommene, beruhigte Seyn geſetzt werde. In der That eben dieß iſt das alleinige, das höchſte über allem ſchwebende Weltgeſetz.

Digitized by Google

Inwiefern alſo von dem ſeiner ſelbſt mächtigen Seynkönnen jene Möglichkeit nicht auszuſchließen iſt, wodurch es auch das Gegentheil ſeiner ſelbſt werden kann, muß dieß entſchieden werden; entſchieden werden aber kann es nur, inwiefern der Wille jener Möglichkeit inne wird. Demnach iſt es vermöge deſſelben Weltgeſetzes auch nothwendig, daß dieſe Möglichkeit dem Willen gezeigt werde (denn erſt, wenn das, in welchem die Möglichkeit iſt, dieſe Möglichkeit erſehen hat und ſie nicht will, iſt es mit ſeinem eignen Wollen das, was es iſt, und alſo an dem Ort befeſtigt, an dem es jetzt zwar iſt, aber unabhängig von ſich ſelbſt, d. h. relativ auf ſich ſelbſt bloß zufällig iſt). Zufolge jenes höchſten und einzigen Weltgeſetzes, das nichts Zufälliges duldet, iſt es, ſage ich, nothwendig, daß jenem ſeiner ſelbſt mächtigen Seynkönnen, jenem bis jetzt noch ruhenden Willen die an ihm — ohne ſein Wiſſen und Wollen haftende — Möglichkeit gezeigt werde, oder vielmehr es iſt nothwendig, daß ſie in ihm erregt, und daß ſie auf dieſe Weiſe in den Stand geſetzt werde, ſich ihm zu zeigen, ſich vorzuſtellen. Als die Urſache dieſer Anregung, wodurch der bis jetzt einige Wille auch für ſich ſelbſt ein doppelter, oder der ruhende Wille erſt in den Fall geſetzt wird zu wollen oder nicht zu wollen, als die Urſache dieſer Anregung kann eben nur jenes höchſte Weltgeſetz ſelbſt gedacht werden. Dieſes Weltgeſetz, die dem Ungewiſſen, dem Zweideutigen, ſowie dem Zufälligen überhaupt abholde Macht iſt Nemeſis.

Wenn wir die Erklärung anwenden, welche Ariſtoteles in der Rhetorik von dem Wort *νεμεσᾶν* gibt, ſo iſt Nemeſis nichts anderes als die Macht, die unwillig iſt über den unverdient, ohne ſein Verdienſt Glücklichen[1]. Ein ſolches ohne ſein Verdienſt, ohne ſein eignes Zuthun Glückliches war jenes ſeiner ſelbſt mächtige Seynkönnen in ſeiner Lauterkeit, da es Gott gleich war, und der Gott, der nicht will, daß es das, was es iſt, bloß zufällig ſey, der Gott ſelbſt iſt inſofern der, welcher die Möglichkeit, das, was es iſt, auch nicht zu ſeyn, ihm zeigt, — nicht damit es das Gegentheil wirklich werde, ſondern damit

[1] Arist. Rhet. IX. (Sylb. 80, 7): *εἰ γάρ ἐστι τὸ νεμεσᾶν, λυπεῖσθαι ἐπὶ τῷ φαινομένῳ ἀναξίως εὐπραγεῖν.*

Digitized by Google

es, das Gegentheil vielmehr nicht wollend, das, was es iſt, mit Freiheit, mit freiem Willen ſey. So hoch iſt in ſeinen Augen die Freiwilligkeit angeſehen, daß er es nicht achtet, das Höchſte, ſeine erſte Schöpfung, wieder nur als den möglichen Grund einer zweiten Schöpfung, einer zweiten, aber eben darum nur höhern Offenbarung ſeiner ſelbſt zu behandeln. In der That, was iſt die Natur gegen die lebensvolle Geſchichte, die ſich aufthut, indem der Menſch den in der Natur ſchon abgeſchloſſenen Kreis wieder eröffnet! Die ganze Natur ſinkt zum bloßen Moment herab — ſie hat gleichſam keine Geſchichte mehr, wird ungeſchichtlich, alles Intereſſe iſt jener höhern Geſchichte zugewendet, deren Urheber der Menſch iſt.

Die Anſicht, daß die Gottheit ſelbſt jene willenloſe Seligkeit des Geſchöpfs nicht will und das menſchliche Weſen abſichtlich in den Doppelfall ſetzt, jene Seligkeit entweder als eine ſelbſterworbene zu beſitzen oder ihrer verluſtig zu werden, dieſe Anſicht iſt keineswegs bloß eine heidniſche. Die Art, wie in der Erzählung des A. T., die ich hier gar nicht einmal als göttliche Offenbarung, ſondern nur als Urkunde einer dem Heidenthum entgegengeſetzten Religion betrachten will, die Art, wie hier dem Menſchen die Möglichkeit des Gegentheils, die Möglichkeit, das, was er iſt, auch nicht zu ſeyn, aber darum, es mit ſeinem Willen zu ſeyn — die Art, ſage ich, wie ihm der Gott dieſe Möglichkeit zeigt, beſteht bekanntlich darin, daß der Gott ihm verbietet, die Frucht von dem Baum der Erkenntniß des Guten und des Böſen zu eſſen. Aber eben durch dieß Verbot, durch das Geſetz wird ihm die Möglichkeit des Gegentheils geoffenbart, wie der Tiefſinnigſte der Apoſtel ſagt: Ich wüßte nichts von der Luſt, wo das Geſetz nicht geſagt hätte: Laß dich nicht gelüſten — die Sünde nahm Urſach am Gebot — und ohne das Geſetz war die Sünde todt (wie jene Möglichkeit todt war, d. h. war, aber als wäre ſie nicht) — da aber das Gebot kam, ward die Sünde lebendig. Wenn nun ſelbſt nach der chriſtlichen Anſicht das Geſetz und zwar das Gottgegebene Geſetz die veranlaſſende Urſache der Sünde, d. h. die Abweichung von dem urſprünglichen Seyn war, ſo iſt die mythologiſche Vorſtellung, nach welcher Nemeſis die Urſache des

unheilbringenden Uebergangs iſt, dem weſentlichen Gedanken nach ganz dieſelbe, wie ohnehin ſchon νόμος (das Geſetz) und νέμεσις dem Wortlaut und der Etymologie nach Verwandte ſind.

Ich kann jedoch nicht umhin, zur Verhütung von Mißverſtand hier folgende Bemerkung einzuſchalten. Einmal mythologiſch afficirt, einmal jener es als menſchliches Bewußtſeyn aufhebenden und überſchreitenden Gewalt anheimgefallen (eine ſolche iſt in der Mythologie, der Menſch durch dieſelbe in den vormenſchlichen Zuſtand zurückverſetzt) iſt das Bewußtſeyn dadurch von ſeinem frühern Seyn abgeſchnitten, und es folgt ihm in den gegenwärtigen Zuſtand keine Erinnerung aus dem früheren. Wenn ich daher unter den verſchiedenen mythologiſchen Geſtalten die Nemeſis als diejenige bezeichne, welche gedacht worden ſey als Veranlaſſerin jenes Uebergangs, ſo iſt meine Meinung nicht, daß dieſe Vorſtellung der Nemeſis ſich von dem Urſprung der Mythologie ſelbſt herſchreibe. Vielmehr, wenn im Anfang des mythologiſchen Proceſſes das Bewußtſeyn einer völlig blinden und ihm ſelbſt unbegreiflichen Gewalt anheimgegeben iſt, wie ich dieß im Allgemeinen ſchon und in der Folge noch beſtimmter zeigen werde, ſo wird das mythologiſche Bewußtſeyn über ſeinen Anfang erſt im Ende ſich klar, da nämlich, wo jene blinde Gewalt für es ſelbſt und in ihm ſelbſt ſchon wieder überwunden oder doch der Ueberwindung näher gebracht iſt. Der Begriff der Nemeſis ſelbſt ſchreibt ſich alſo aus den letzten Zeiten der ſchon über ſich ſelbſt frei gewordenen, ſich ſelbſt zu begreifen ſuchenden und zu begreifen anfangenden Mythologie her. Und in der That, zuerſt kommt ſie bei Heſiodos vor, deſſen theogoniſches Gedicht, wie Sie ſich erinnern werden, ſchon früher erklärt worden iſt für ein Erzeugniß nicht der entſtehenden, ſondern der ſchon über ſich ſelbſt klar zu werden anfangenden, ſich ſelbſt bewußt werdenden Mythologie. (Die Mythologie kann im Anfang nicht ſich ſelbſt erklären, ihren eignen Anfang begreifen, aber wir erklären ihren Anfang ſo, wie die zu Ende gekommene und ſich bewußt gewordene ihn ſelbſt erklärt hat.) Die Nemeſis erſcheint bei Heſiodos unter den Kindern der Nacht, d. h. der erſten Unentſchiedenheit, jener Indifferenz des Willens — „es gebar aber auch die verderbliche

(Verderben bringende) Nyx Nemeſis, ein Unheil den Sterblichen", d. h. die den Sterblichen unheilbringende Nemeſis [1]. Jene ganze Stelle des Heſiodos, wo von den Kindern der Nacht, alſo auch von der Nemeſis die Rede iſt, enthält offenbar die Trümmer einer tiefen, obwohl nicht dem Urſprung der Mythologie gleichzeitigen, übrigens noch mit mythologiſcher Verworrenheit kämpfenden philoſophiſchen Anſicht. Recht deutlich ſieht man hier, wie Philoſophie — nicht der Mythologie voraus, aber — wie ſie aus ihr hervorgeht, wie das von ihr ſich losreißende, ihr entkommende Bewußtſeyn ſich unmittelbar zu Philoſophie wendet. Der Zuſatz, mit dem Heſiodos die Nemeſis bezeichnet, πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσιν — Unheil des ſterblichen Menſchengeſchlechts — ſpricht hinlänglich für unſere Deutung derſelben, nach welcher ſie gedacht iſt als die Veranlaſſerin jenes Uebergangs in den Zuſtand der Unſeligkeit, dem die jetzt ſterbliche Menſchheit unterworfen iſt. Nicht weniger ſpricht für dieſe Deutung ein ſpäterer Name der Nemeſis. Sie hieß auch Adraſteia: nicht, wie einige ſpätere Griechen erklärten, von einem Altar, den der König Adraſtos ihr errichtet. In ſolchen Erklärungen kann man ſich nur wenig auf die Griechen verlaſſen, auch bedarf vielmehr dieſer König Adraſtos, der in einer Erzählung des Herodot ebenfalls als eine mythologiſche Perſon erſcheint, ſelbſt der Erklärung. Sein Name iſt ſo gut als der Name Adraſtea ein mythologiſch-entſtandener und mythologiſch-bedeutender. Adraſtea heißt Nemeſis als die, welche das Ungeſchehene zum Geſchehen, das bloß Mögliche zur Vollendung, zur That bringt [2]. Τὸ ἄδρᾶστον bedeutet das Unbewegliche, was ſich nicht bewegen, nicht von der Stelle will. Adraſtea iſt alſo die Macht, welche das gegen die Bewegung ſich Sträubende, gleichſam ſich zu bewegen noch Zweifelhafte, den Willen, zur Bewegung bringt, und ich brauche Ihnen nicht auseinanderzuſetzen, wie ganz dieß mit unſrer Erklärung der Nemeſis übereinſtimmt. Denn Nemeſis iſt nichts anderes

[1] *Τίκτε δὲ καὶ Νέμεσιν, πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι*
Νὺξ ὀλοή. Theog. v. 223 — (ed. van Lennep).

[2] Creuzers Zuſammenſtellungen Theil II, S. 501 und 502, würden hier noch zu manchen Beſtätigungen und Erläuterungen Anlaß geben.

Digitized

als die Macht eben jenes höchſten, alles in Bewegung bringenden Weltgeſetzes, das nicht will, daß irgend etwas verborgen bleibe, das alles Verborgene zum Hervortreten antreibt und gleichſam moraliſch zwingt ſich zu zeigen. Bei Pindar[1] heißt Nemeſis die doppelwillige (*διχόβουλος Νέμεσις*), die einen doppelten Willen hat. Wie dieß zu verſtehen ſey, dürfen wir nicht weit ſuchen. Es reicht hin, an das Horaziſche: tollere in altum, ut lapsu graviore ruat, zu denken. Hier iſt ein doppelter Wille; zuerſt erhebt ſie das zum Untergang Beſtimmte — dieſes iſt ihr unmittelbarer Wille —, aber ſie erhebt es nur, damit es deſto tiefer ſtürze; dieß iſt der zweite Wille, wobei ich nicht unterlaſſen will, mich gelegenheitlich über ein Wort zu erklären, deſſen ich mich oft bedient habe und auch in der Folge wohl noch bedienen werde. Ich meine, daß ich jenen unheilbringenden Uebergang eine Wiedererhebung genannt habe (nämlich eine Wiedererhebung aus der Potenz), da man ſonſt gewohnt iſt, dieſen Uebergang als einen Fall zu beſchreiben. Beides ſtimmt aber wohl zuſammen. Wenn ich dieſen Uebergang als Erhebung beſchreibe, ſo nenne ich das antecedens; wer ihn als einen Fall beſchreibt, nennt das consequens pro antecedente.

Es iſt übrigens hier nur um die Urbedeutung der Nemeſis zu thun. Dieſe hat man nicht mehr in Zeiten zu ſuchen, die von der Entſtehung der Mythologie zu weit entfernt ſind. Wenn alſo ſpäterhin der Begriff der Nemeſis ſich mit dem anderer weiblicher Gottheiten, z. B. dem der Aphrodite, vermiſcht haben ſollte, ſo iſt dieß nicht beweiſend: — wie man ſich denn vor nichts mehr zu hüten hat, als vor einem Ineinander-Arbeiten des Spätern und des Frühern. Wenn unter anderm nach einer bekannten Erzählung der Künſtler Agorakritos (Schüler des Phidias) das Bild in Athen, das bei einem Wettkampf den Preis als Aphrodite nicht erhalten hatte, der Stadt Rhamnus (wo vorzüglich Nemeſis verehrt wurde) mit dem Beding überläßt, daß es dort als Bild der Nemeſis aufgeſtellt werde[2], ſo beweist dieß nichts

[1] Olymp. VIII, 114.

[2] Vgl. Winkelmanns Anmerkungen zur Geſchichte der Kunſt S. 90 (Dresdener Ausg.), der jedoch eine Vermuthung anderer Art zur Hülfe nimmt.

gegen jene erſte Bedeutung der Nemeſis, die bei Heſiodos beſonders auch dadurch ſichtbar wird, daß ihr dieſer ſogleich auch den Betrug, die Ἀπάτη, als Schweſter beigeſellt. Dieſen Zuſammenhang zu erklären, will ich Folgendes bemerken. Jenes Können, welches ſich dem Bewußtſeyn darſtellt, als ein tranſitives iſt es ein bloß ſcheinbares, betrügliches. Es iſt Können, aber nur an ſich, nur intranſitiv, d. h. wenn es innerlich bleibt, in der Immanenz; aber es hört auf Können zu ſeyn, ſowie es äußerlich, tranſitiv wird. Jenes Können iſt Potenz eines Seyns, aber nicht um ſeyend zu ſeyn, nicht um ins Seyn überzugehen, ſondern um Können zu bleiben. Die Ἀπάτη unter den älteſten Weſen des Heſiodos bedeutet alſo nicht gemeinen Trug oder gewöhnliche Täuſchung, ſondern die Ur-täuſchung, diejenige, von der alle nachfolgenden, von der das ganze täuſchungsvolle Leben des ſeinem Urſeyn entfremdeten Menſchen ſeinen Urſprung hat. Wie tief dieſe Ἀπάτη von den Griechen empfunden worden, dürfte man vielleicht daraus ſchließen, daß ſie ein eignes Feſt unter dem Namen Apaturien (Trugfeſt) hatte; jedenfalls iſt es zu bedauern, daß wir von dieſer Feier ſo wenig nähere Kenntniß haben. Creuzer will die griechiſchen Apaturien aus Indien herleiten. Solche hiſtoriſche, übrigens hiſtoriſch unerweisliche Herleitungen mag man verſuchen, ſolang man die mythologiſchen Begriffe als bloß zufällige anzuſehen gewohnt iſt. Hat man ſich dagegen überzeugt, daß dieſe Begriffe, zumal die Urbegriffe der Mythologie (worunter auch die Ἀπάτη gehört) nicht zufällige, ſondern nothwendige und in ihrer Art ewige ſind, ſo kann man von dergleichen hiſtoriſchen Herleitungen nichts mehr halten; ſie ſind nicht beſſer, als wenn man z. B. die Begriffe Materie und Form, Urſache und Wirkung, oder ähnliche allgemeine, aus Indien herleiten wollte, weil ſich ihrer unſtreitig die Indier früher als die Griechen bedient, oder wenn man, weil die älteſte bekannte Logik eine in Sanskritſprache verfaßte iſt, in welcher, wie ganz natürlich, die Eigenſchaften und Formen des Syllogismus nicht viel anders als ſpäter von Ariſtoteles abgehandelt ſind, wie wenn man aus dieſem Grunde ſagen wollte: der Syllogismus ſey von den Indiern erfunden. Creuzer bringt behufs jener

Herleitung die Ἀπάτη des Heſiodos mit der indiſchen Maja zuſammen. Aber dieſe gehört mehr der indiſchen Philoſophie als der indiſchen Mythologie an. Beides wird nur verwechſelt, weil die indiſche Philoſophie überhaupt, beſonders gegenüber den abſtrakten Philoſophien der Europäer, ſelbſt einen durchaus mythiſchen Charakter hat. Die indiſche Maja iſt allerdings auch die Möglichkeit des anders- oder des außer-ſich-Seyns, aber die Urmöglichkeit nicht, inwiefern ſie dem Menſchen oder dem Urbewußtſeyn ſich darſtellt, ſie bedeutet in der indiſchen Philoſophie die dem Schöpfer ſich ſelbſt darſtellende Möglichkeit des anders-Seyns, und demnach der Welthervorbringung. Sie wird vorgeſtellt als die Netze des Scheins (dieſer iſt eben das andere Seyn), als die Netze des Scheins ausſpannend, um damit den Schöpfer zu fahen, der nur in einer Art von ſcheintrunkner Selbſtvergeſſenheit die Welt wirklich hervorbringt. Das Weſen der ganzen Welt iſt nach der indiſchen Philoſophie Maja, Magie, es iſt kein wahres, es iſt bloß täuſchendes Seyn; der, welcher der Welt ſich hingibt, liegt in den Banden dieſer Maja gefangen. Die Wahrheit dieſes Seyns, das in der Sinnenwelt uns vorgeſpiegelt wird, liegt in ſeinem nicht Seyn, wenn es wieder in die bloße Möglichkeit zurückkehrt, wie es in dem reinen Urbewußtſeyn, in dem Menſchen, wieder in die bloße Möglichkeit zurückgebracht war. Daß im Allgemeinen die indiſche Maja jene Urmöglichkeit iſt, die (auch nach unſrer Anſicht) dem Schöpfer ſich darſtellt, dieß möchte übrigens ſchon aus dem Namen erhellen. Ich hatte früher die Vermuthung geäußert, die indiſche Maja könnte mit Magia zuſammenhangen. In ſeiner Ausgabe des Bhagawadgita hat A. W. Schlegel in der lateiniſchen Ueberſetzung überall dem Wort Maja in Parentheſe Magia beigefügt, auch W. v. Humboldt in ſeiner Abhandlung über dieſes indiſche Gedicht thut daſſelbe. Im Perſiſchen heißt Mog (mit dem Gai): der Magier. Die jetzige, in Folge der muhammedaniſchen Eroberung verſtümmelte perſiſche Sprache kennt kein Zeitwort, von dem dieß Subſtantiv herzuleiten wäre. Um ſo weniger zweifle ich, bei der anerkannten Grundverwandtſchaft, die zwiſchen der perſiſchen Sprache insbeſondere und den germaniſchen Sprachen ſtattfindet, daß das Perſiſche Mog ſeine Wurzel in einem, unſerm

deutſchen Mögen entſprechenden perſiſchen Wort hatte. Vom deutſchen Mögen aber ſtammt unſer deutſches Möglichkeit, Macht, ſowie noch in vielen Mundarten Deutſchlands: ich mag nicht, ſo viel bedeutet als: ich kann nicht. Magie und ſo auch die indiſche Maja bedeutet daher auch nichts anderes als Macht, Möglichkeit. Und in der That, das ganze Weſen jenes noch im Willen ruhenden Könnens iſt — Magie. Denn nach innen gewendet, iſt es das alles Vermögende, das ſelbſt den Gott an ſich zieht und feſt hält. Dieſes Können in ſeiner Hineinwendung, dieſes eben iſt das Gott Setzende, wie es in ſeiner Herauswendung das Gott im Bewußtſeyn Aufhebende wird. Es iſt das — Gott, wie wir uns ausdrückten, nicht durch Actus, ſondern im Gegentheil, durch Nicht-Actus, alſo recht eigentlich magiſch Setzende. Denn magiſch wird alles gewirkt, was nicht durch den wirkenden, ſondern den bloß weſentlichen, d. h. ruhenden Willen gewirkt wird. Daſſelbe aber, was in ſeiner Hineinwendung das alles (ſelbſt Gott) Vermögende iſt, inwiefern es dem Willen ſich als Potenz eines andern Seyns darſtellt, inſofern iſt es auch eine Magie, ein durch Willen an ſich lockender Zauber, aber es iſt nicht die wahre, es iſt die falſche, die täuſchende Magie. Es liegt hier der Grund, warum in dem Alten Teſtament die Abgötterei mit falſcher Magie zuſammenhangend, ja als eins mit derſelben angeſehen wird. So weit alſo will ich die Vergleichung der heſiodiſchen Ἀπάτη mit der indiſchen Maja oder Magia zugeben.

Alſo — um in den Zuſammenhang zurückzukehren — die erſte Veranlaſſerin der Bewegung iſt Nemeſis, welche dem noch nicht wollenden Willen die in ihm ruhende Möglichkeit, das in ihm ruhende Können zeigt. Aber jetzt ſtellt ſich dieſes Können ſelbſt dem Willen dar. Dieſes Können iſt jedoch nur ein Können, wenn es in ſich bleibt, alſo es iſt nur ein ſcheinbares Können, nämlich nicht auch ein Können für das Seyn, oder wenn es aus ſich heraustritt; inwiefern es ſich aber dem Bewußtſeyn darſtellt als unbedingtes Können, inſofern iſt es ein trügliches Können, eine betrügliche Magie, eine Ἀπάτη. In dieſem, ſich dem Willen ſich als unbedingt darſtellenden Können liegt die Verſuchung. Eine Verſuchung bedarf es jedenfalls, um den Willen

zum Heraustreten aus ſich zu bewegen. Darüber iſt in allen Vorſtellungen des Alterthums kein Zweifel. Das unmittelbar Verſuchende war eben jene nicht auszuſchließende, täuſchende Möglichkeit, deren Doppelſinnigkeit nur ſpät beſiegt wird; ſie iſt die alte Schlange, weil ſie die mit dem Menſchen geborene und ſo alt iſt als das Bewußtſeyn ſelbſt, die er in ſeinem Buſen hegt, ſowie er da iſt — die Schlange, die ebenſo ſpät auch beſiegt wird, die ein neuteſtamentliches Buch nur am Ende der Dinge in dem Abgrund verſiegelt werden läßt. Schlangen vereinigen ſich mit allem, was in den Gebräuchen des Alterthums auf dieſen geheimnißvollen Vorgang Bezug hat. In Geſtalt einer Schlange nähert ſich, wie wir bald hören werden, nach dem griechiſchen Mythus dem bis dahin freien und über alle Nothwendigkeit erhabenen Bewußtſeyn die bethörende Macht, von der es in den mythologiſchen Proceß fortgezogen wird. Eine Schlange wurde in gewiſſen Einweihungen, von denen Clemens der Alexandriner ſpricht, dem Einzuweihenden durch den Buſen gezogen [1]. Ein Sinnbild jener unglücklichen Doppelſinnigkeit war die Schlange wohl darum, weil ſie in ſich ſelbſt ſich zurückkrümmend, das zu ſich ſelbſt Gebrachte darſtellend, ein Bild der Ruhe, des in ſich ſelbſt Beſchloſſenen iſt, aber wenn ſie ſich aufthut, unverſehens ſich aufrichtet und erhebt, mit tödtlichem Biß verwundet. So weit wäre alſo nun erklärt, wie dem Willen die Möglichkeit gezeigt wird.

[1] Clem. Alex. Protrept. p. 14.

Achte Vorlesung.

Wir sind bisher durch folgende Momente fortgeschritten: a) Menschliches Bewußtseyn, und zwar Urbewußtseyn — Bewußtseyn in seiner reinen Substantialität. Dieses haben wir gleichgesetzt dem zu sich selbst gebrachten, also seiner selbst mächtigen Seynkönnen; in diesem aber ist als nicht Auszuschließendes, weil ihm zu Grunde Liegendes, die Möglichkeit wieder in das Seyn überzugehen. b) Die Macht, die das bloß Zufällige nicht duldet. Zufällig nennen wir insgemein das, was seyn konnte und nicht seyn konnte; aber auch das bloß seyn und nicht seyn kann, ist ein Zufälliges, weil es das, was es ist, nämlich Seynkönnendes, ist und nicht ist, nämlich nicht so ist, daß es nicht das Gegentheil seyn könnte. Ein Zufälliges ist ferner auch, was unabhängig von sich selbst, also in Ansehung seiner selbst zufällig — ohne sein Wollen — ist, was es ist. Ein Zufälliges ist eben darum auch das unverdient Glückliche. Die Macht also, welche (um diese verschiedenen Bedeutungen zusammenzufassen) dem unentschiedenen, dem, das, was es ist, bloß zufällig — insofern unverdient — Seyenden, abgeneigt ist, diese Macht ist Nemesis. Diese also ist es auch, welche dem bis jetzt bloß zufällig als seiner selbst Mächtiges Gesetzten die Möglichkeit zeigt, aus der reinen Substantialität hervorzutreten, ihm jene in ihm verborgene Potenz zeigt. Das dritte Moment (c) ist daher eben diese Möglichkeit, sofern sie wirklich dem Bewußtseyn sich darstellt. Diese Möglichkeit ist aber, wie schon gezeigt, eine täuschende, trügerische, ja sie ist gleichsam der erste Betrug. In diesem Sinn ist die

Digitized by Google

Ἀπάτη bei Hesiodos zu verstehen, welche er ebenfalls zur Tochter der *Νύξ* macht.

Nachdem nun also dem Willen diese Möglichkeit gezeigt und er in den Fall gesetzt ist sich zu entscheiden, so ist das Nächste auf unserm Weg, also das vierte Moment (d), daß der bis jetzt ruhende Wille das ihm gezeigte Seyn wirklich will, also aus dem lautern Seynkönnen, das er ist, sich wirklich erhebt in das zufällige, zugezogene Seyn. Von dem Vorgang selbst läßt sich nun weiter nichts sagen, als eben, daß er sich ereignet, daß er sich begeben hat; er ist, daß ich so rede, die Urthatsache selbst (Anfang der Geschichte), das Factum — das Geschehene *κατ' ἐξοχήν*. Er ist in Ansehung des menschlichen Bewußtseyns das Erste, was sich überhaupt begibt, das Ureigniß, die unwiderrufliche That, die, einmal geschehen, nicht zurückgenommen, nicht wieder ungeschehen gemacht werden kann. Dieser Vorgang fällt — wie ohnedieß alles ihm selbst Vorausgegangene — noch ganz ins Uebergeschichtliche, und ist das, dessen sich das Bewußtseyn selbst in der Folge nicht mehr bewußt seyn kann. Er ist jener übergeschichtliche Anfang der Mythologie, auf den wir früher geführt worden. Er ist der älteste Urzufall selbst, er in jener Fortuna primigenia dargestellt, welche zu Präneste als ein uraltes, bis vom Ursprung des römischen Staats sich herschreibendes Bild verehrt wurde, in welcher das seyn und nicht seyn Könnende (das ist Fortuna) als das erste Princip, die erste Macht alles Seyns gefeiert war. Jener Vorgang ist das unvordenkliche Verhängniß; das unvordenkliche, weil er der Vorgang ist, vor dem sich das Bewußtseyn nichts denken, nämlich nichts sich erinnern kann. Ein Verhängniß aber ist er, nicht allein weil er in einem zwischen Besinnung und Besinnungslosigkeit zweifelhaften — in der Mitte schwebenden — Zustand sich ereignend gedacht werden muß, sondern vorzüglich, weil sich der Wille durch den Erfolg, den nicht beabsichteten, auf eine ihm selbst in der Folge nicht mehr begreifliche Weise überrascht sieht. Denn er glaubte, in der Wirklichkeit noch eben dasselbe bleiben zu können, was er in der Möglichkeit war, aber eben darin findet er sich getäuscht, er ist also selbst von der Folge seiner That überrascht,

Digitized by Google

ſie ſtellt ſich ihm dar als das nicht Gewollte, Unverſehene, Unerwartete.

Nur die Folge der That bleibt im Bewußtſeyn. Bis zu dem Vorgang ſelbſt reicht keine Erinnerung zurück. Denn das jetzt — nach der That — entſtehende Bewußtſeyn iſt das erſte wirkliche Bewußtſeyn (vor ihm iſt nur das Bewußtſeyn in ſeiner reinen Subſtantialität): dieſes erſte wirkliche Bewußtſeyn kann aber des Acts, durch den es entſtanden iſt, nicht ſich ſelbſt wieder bewußt ſeyn, weil es durch dieſen Act ein völlig anderes geworden und von ſeinem früheren Zuſtand abgeſchnitten iſt. Zur Erinnerung gehört Identität (Einerleiheit) des jetzt Seyenden (ſich Erinnernden) und deſſen, welches Gegenſtand der Erinnerung iſt. Wo dieſe Identität aufgehoben iſt, findet keine Erinnerung ſtatt, wie uns die ſogenannten Somnambülen zeigen, die im höchſten Zuſtande der ſogenannten clairvoyance ein ſehr helles, erleuchtetes Bewußtſeyn zeigen, aber im darauf folgenden wachenden Zuſtand ſich nichts von dem erinnern, was ſie während des Hellſehens gethan oder geſprochen haben, weil es in der That eine andere Perſon iſt, die ſich in jenem, und eine andere, die ſich in dem gewöhnlichen wachen Zuſtande befindet.

Jener Vorgang ſelbſt alſo, durch welchen das Bewußtſeyn von nun an einem unabwendlichen Schickſal unterworfen iſt, dieſer Vorgang verſinkt für das nun wirklich gewordene, ſich ſelbſt entfremdete Bewußtſeyn nothwendig in eine ihm unergründliche Tiefe.

Die dunkeln Spuren dieſes Vorgangs finden ſich darum erſt in der ſpätern Mythologie. Denn was im Anfang eines Proceſſes iſt, wird erſt durch das Ende klar. Die Mythologie entſteht aber in einem Proceß, deſſen Ende in der griechiſchen Mythologie iſt. Deßwegen finden wir die Geſtalten, welche dieſen erſten Momenten des mythologiſchen Proceſſes entſprechen, vorzüglich erſt in der griechiſchen Mythologie. So in Anſehung der Nemeſis, oder der erſten, veranlaſſenden Urſache des Proceſſes. Und ſo auch die Spuren des wirklichen Vorgangs, durch den das Bewußtſeyn der mythologiſchen Nothwendigkeit unterworfen worden, auch dieſe finden ſich nur in der griechiſchen

Mythologie, insbeſondere in den zur Perſephone-Lehre gehörigen Mythen, welche ich darum zuletzt erwähne, weil wir in der Geſtalt der Perſephone für ſich allein alle jene bis jetzt unterſchiedenen Momente vereint antreffen. Eh' ich jedoch ausführlich den Begriff der Perſephone erkläre, iſt es nöthig, einiges vorauszuſchicken.

Das urſprüngliche Weſen des Menſchen iſt das ſeiner ſelbſt Mächtige = A, aber nicht bloßes A, ſondern es iſt A, das B, zwar nur als Materie und ſo als Potenz, aber eben darum als Möglichkeit des anders-, des nicht = A-Seyns in ſich hat. An dieſem A, das B als Potenz in ſich hat, iſt A das Hervorgebrachte, Erſchaffene, A iſt der eigentliche Menſch (B iſt älter als der Menſch, das verführende Princip, darum auch mächtiger als der Menſch)[1]. Dieſem A, alſo dem Menſchen, iſt jene Potenz gleichſam zur Bewahrung übergeben, ſie iſt in ſeine Gewalt gegeben, oder A ſelbſt iſt eben der Wille, in den B geſtellt iſt. Wir bemerkten dabei zugleich, daß dieſe Möglichkeit für ſich nichts ſey und nichts vermöge, wenn ſich der Wille nicht zu ihr ſchlage, und wir ſahen uns dabei unwillkürlich veranlaßt zu ſagen, dieſe für ſich nichts vermögende Möglichkeit ſey bloße Weiblichkeit, der Wille deſſen, durch den ſie erſt etwas ſey oder werden könne, Männlichkeit. Dieſer Ausdruck war nicht ein künſtlicher, ſondern ein natürlicher und von ſelbſt ſich ergebender, und darum auch dem mythologiſchen Bewußtſeyn nur natürlich. — Nicht von der Geſchlechtsdoppelheit in der Natur iſt er hergenommen und nur übergetragen auf jene intelligibeln Principien, ſondern umgekehrt, von dem erſten Princip alles Daſeyns leitet ſich die Geſchlechtsdoppelheit in der Natur her. Hat doch ein ſpäteres, ſchon philoſophiſches Bewußtſeyn in den Pythagoreern nicht umhin gekonnt, die Zahlen als Kinder anzuſehen, welche die Monas (die Einheit, als das Männliche) mit der Dyas (dem + und — ſeyn Könnenden, als dem Weiblichen) erzeuge. War aber jene ins Bewußtſeyn geſetzte Möglichkeit des anders-Seyns einmal als weiblich gedacht, ſo wurde ſie unvermeidlich auch als Perſon vorgeſtellt. Es bedurfte dazu keiner

[1] Sowie es B iſt, iſt es nicht mehr Er (der Menſch). Er iſt es, inwiefern A. Denn A iſt das Erſchaffene.

künſtlichen Perſonification. Können doch wir ſelbſt, wenn wir von jener Urmöglichkeit ſprechen, die dem Schöpfer ſich darſtellte, uns nicht enthalten, ſie als weibliches Weſen, und demnach als perſönlich zu denken, um ſo mehr, als wir ſie ja als die Urmöglichkeit, d. h. als die Möglichkeit, die ihres Gleichen nicht hat, gedacht haben, wodurch ſie ja ſchon etwas Individuelles und Perſönliches erhält. Freilich, die bloß abſtrakten Begriffe einer gewöhnlichen Philoſophie wird man nicht verſucht ſeyn als Perſonen vorzuſtellen. Aber die Philoſophie, auf deren Boden wir uns hier befinden, hat nicht mit bloßen Begriffen, ſondern mit wahren Realitäten, wirklichen Weſenheiten zu thun. Jene Urmöglichkeit iſt nicht eine Kategorie, ſie iſt ein wirkliches, wenn auch bloß mit dem Verſtand zu faſſendes, intelligibles Weſen, und nichts Allgemeines (nicht die Möglichkeit überhaupt), ſondern die beſtimmte Möglichkeit, welche die einzige in ihrer Art iſt, die nur einmal exiſtirt. Ebenſo nun, wenn wir ſagen: die im Urbewußtſeyn geſetzte, ihm zu Grunde liegende Potenz des anders-Seyns, dieſe Potenz iſt Perſephone; ſo meinen wir nicht, ſie werde durch Perſephone bedeutet; der mythologiſchen Vorſtellung iſt ſie Perſephone, und umgekehrt, Perſephone bedeutet nicht bloß jene Potenz des Urbewußtſeyns, ſie iſt ſie ſelbſt. Nun muß ich aber noch an etwas erinnern, das ſich auch früher ſchon gezeigt hat. Das ſeiner ſelbſt mächtige Seynkönnen hat, eben weil das ſeiner ſelbſt mächtige — weil Bewußtſeyn —, ſich als Möglichkeit in ſich; dieſe im Bewußtſeyn geſetzte Möglichkeit, alſo dieſes im Bewußtſeyn geſetzte Seynkönnende und das im Bewußtſeyn Seyende ſind alſo nicht zweierlei, nicht außereinander, ſondern ineinander und wahrhaft ein und daſſelbe. Inwiefern alſo im Bewußtſeyn das Seyende (das ſich als Männliches oder als Wille verhält) und das Seynkönnende (die Möglichkeit des anders-Seyns, die ſich als Weibliches verhält) noch ineinander ſind — ſie ſind aber noch ineinander, denn das bloße nicht A ſeyn Könnende iſt inſoweit ſelbſt noch = A, und von dem A ſeyenden nicht verſchieden —, inwiefern ſie alſo ineinander ſind, inſofern ſind in dem Bewußtſeyn auch Männliches und Weibliches ineinander, d. h. das Bewußtſeyn ſelbſt iſt gleichſam androgyner Natur.

Dieſes vorausgeſetzt — vorausgeſetzt, daß Perſephone nichts anderes iſt als die Möglichkeit des anders-Seyns, die ſich aber dem Willen nach gar nicht gezeigt hat, auch nicht einmal als entgegenſtehend-, d. h. als Weibliches, ſich weiß —, ſolang alſo jene Potenz auch im Nichtwiſſen über ſich ſelbſt iſt, iſt ſie, wie wir ja auch zu ſagen gewohnt ſind, im Zuſtande der Unſchuld, da Männliches und Weibliches nicht geſchieden ſind (keine Unterſcheidung beider iſt). Unſchuld, die von Geſchlechtsdoppelheit nichts weiß, iſt Jungfräulichkeit — Jungfräulichkeit iſt nicht insbeſondere Weiblichkeit (ſie kann ja auch von dem männlichen Geſchlecht prädicirt werden), ſondern Geſchlechtsunentſchiedenheit. Perſephone iſt daher die Jungfrau, κόρη, und zwar κατ' ἐξοχήν, da ſie ſo, ἡ Κόρη, die Jungfrau genannt wird. Perſephone iſt im Bewußtſeyn das Seynkönnende — inſofern das Weibliche, aber das dem Männlichen noch nicht entgegengeſtellt, noch nicht als das Weibliche geſetzt iſt — daher das Jungfräuliche. Solang nun das Seynkönnende in dieſer reinen Weſentlichkeit (Gegenſatzloſigkeit) bleibt, iſt es keiner Nothwendigkeit unterworfen, über alle Anfechtung erhaben[1]. Darum alſo wird Perſephone ſchon in älteren (noch griechiſchen) mythologiſchen Philoſophemen dargeſtellt, als in einer unzugänglichen Burg wohnend, keiner Gefahr zugänglich, als die, der nichts anzuhaben, die gegen jeden Umſturz geſichert iſt. Dieſer Ausdruck: Perſephone ſey wie in einem ſichern Verwahrſam, erinnert an das Wort der Pythagoreer, indem ſie nämlich ſagten: ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ περιειλῆφθαι τὸ πᾶν (von Gott ſey das All' wie in einem Verwahrſam gehalten; erinnern Sie ſich, was ſich früher gezeigt, wie insbeſondere der Menſch zwiſchen den drei göttlichen Potenzen eingeſchloſſen ſey). Aber näher noch liegt, daß ganz übereinſtimmend damit die älteſte Erzählung (die moſaiſche) den urſprünglichen Menſchen in den Ort der Freude, der Wonne verſetzt, und zwar der Freude, der Seligkeit κατ' ἐξοχήν. Denn hier iſt alles urſprünglich; wie die Möglichkeit, von der wir reden, die Urmöglichkeit iſt, die Möglichkeit aller andern Möglichkeiten, wie der Zufall, daß der Menſch von ſeinem Weſen abweicht, ihm abtrünnig wird,

[1] Vgl. hiezu Creuzer Th. IV, S. 546.

nicht ein bloß zufälliger Zufall, ſondern der Urzufall iſt, die wahre Fortuna primigenia, der Zufall, von dem erſt alle andern Zufälle herkommen, ſo iſt auch jener Ort der Freude, der Ort der Freude κατ' ἐξοχήν. Was nun in jenem Mythus von der Perſephone, ſowie bei den Pythagoreern, eine göttliche Burg oder Verwahrſam genannt wird, iſt in der Erzählung des A. T., die ich auch hier wieder nur als Urkunde des höchſten Alterthums betrachte, im Grunde ganz ebenſo bezeichnet. Denn auch dieſer iſt jener Ort der Freude ein umhegter Raum, auch ſie verſetzt den urſprünglichen Menſchen nicht in das Weite und Grenzenloſe (ἄπειρον) — dahin wird er vielmehr ſpäter hinausgeſtoßen —, ſondern jener Ort der Freude iſt ihr ein Garten. Ein Garten iſt aber auch nichts anderes als ein geſchloſſener, verwahrter Raum. Das Verbum, von dem das Wort Garten im Hebräiſchen herkommt, bedeutet: circumclusit, circum-munivit, septo conclusit, das arabiſche: texit, protexit, tutatus est. Auch der Begriff göttlicher Beſchirmung gehört hieher. Das Große iſt ſich überall gleich; die Gefühle, durch die ein Sophokles uns bewegt, die Gedanken, durch die uns Pindar anlockt, ebenſo was in der Mythologie Wahres iſt (und das eben ſuchen wir, nicht der Meinung, ſie ſey eitel Fabel), und die Anſichten, die dieſe Alten vom menſchlichen Schickſal und Leben ausſprachen, ſie lagen bereits in der Mythologie und waren in dieſer präformirt, und die Anſichten dieſer großen Alten, ſie finden ſich auch im Hiob und in den Pſalmen. Perſephone vor ihrem Fall iſt wie in göttlichem Verwahrſam — und ſelig, ſagt ein Pſalm, der Menſch, der im Schatten des Höchſten ruht und im Schirm des Allmächtigen wohnt. Derjenige wohnt im Schirm des Allmächtigen, der ſein Können bewahrt, es nicht vergeudet. Denn wie derjenige ein edler Mann heißt, der nicht alles thut was er kann (z. B. er könnte ſich rächen, aber er rächt ſich nicht), ſo verdient der ein Frommer zu heißen, der ſein Können Gott unterwirft, es in Gott verſchließt und bewahrt. Die Principien, mit denen wir hier uns beſchäftigen, ſind auch die innerſten der Philoſophie; aber eben daran erkennt man die Tiefe in der Wahrheit philoſophiſcher Principien, daß ſie zugleich

Digitized by Google

von der tiefſten ſittlichen Bedeutung ſind. Sehen Sie daher dieſe ſittlichen Betrachtungen nicht als Abſchweifung an. Erkennen Sie daran den tiefen Ernſt der Principien, die ich Ihnen zu verdeutlichen ſuche. — Auch im Deutſchen bedeutet das Wort Garten urſprünglich jeden eingeſchloſſenen, verwahrten Platz; — verwandt mit dem franzöſiſchen garder, behüten, hat es die allgemeine Bedeutung eines befriedigten, umſchirmten, eingehegten Raumes, ja in den älteſten Zeiten bedeutete Gard auch eine Burg, wie aus den Namen ſo vieler auf „gard" ſich endenden Schlöſſer und feſten Städte erhellt.

Wenn ich einen Zug der Perſephonelehre mit dem verglichen habe, was die Erzählung der Geneſis von dem Aufenthalt des erſten Menſchen ſagt, ſo würde eine ſolche Uebereinſtimmung ganz unrecht benutzt, wenn man ſie anwenden wollte, zu beweiſen, daß alle mythologiſchen Vorſtellungen nur Entſtellungen bibliſcher, geoffenbarter Wahrheiten ſeyen. Dieß könnte nur ſeyn, wenn wir jene Vorſtellung ſelbſt als bloß zufällige anſehen dürften. Allein ich habe gezeigt, oder vielmehr die Natur dieſer Vorſtellungen ſelbſt hat gezeigt, daß ſie mit Nothwendigkeit ſich erzeugende ſind, aus der tiefſten, innerſten Natur des Bewußtſeyns hervorgehen. Sie ſind aus derſelben Quelle geſchöpft, aus welcher auch die Offenbarung geſchöpft iſt, nämlich aus der Quelle der Sache ſelbſt, und wenn ich auf dieſe Uebereinſtimmungen aufmerkſam gemacht, ſo war es hauptſächlich, um Ihnen dieſe Gedanken als nothwendige Gedanken zu zeigen, wie es überhaupt ſelbſt Abſicht dieſer ganzen Entwicklung iſt, Sie wieder auf jene uralten, jene Urgedanken zu leiten, die, wie die Urberge, an denen ſo viele Menſchengeſchlechter vorübergegangen ſind, noch ſtehen werden, wenn ſo manche Gedanken, die nur von geſtern ſind, völlig verweht ſeyn werden. — So viel überhaupt zur Erklärung der Jungfräulichkeit der Perſephone, d. h. eben des Urbewußtſeyns in ſeinem Urzuſtand, zur Erklärung insbeſondere jenes Ausdrucks, daß ſie in dieſem Zuſtand wie geborgen in einer unzugänglichen Burg war, erhaben über alle Nothwendigkeit. Indeß eben die, welche in dieſer Innerlichkeit und Abgeſchiedenheit ſich ſelbſt gleich iſt, kann ſich ungleich werden. Schon griechiſche Philoſophen, Pythagoreer und dann wieder

Digitized by Google

Neuplatoniker, haben daher die Doppelheit in der Perſephone erkannt und eine doppelte Perſönlichkeit unterſchieden, 1) die, wie ſie ſagen, ganz drinnen, innerlich bleibende (ἔνδον ὅλη μένουσα[1]), 2) die herausgegangene (προϊεῖσα). Selbſt in dem lateiniſchen Namen Pro-serpina iſt der Ausdruck des unerwarteten Hervor- oder Herausgehens zu finden. Das eigentliche Seyende dieſes Moments iſt das aufgerichtete ſeiner ſelbſt mächtige Seynkönnen, aber eben dieſes hat das Seynkönnen (die Potenz des anders-Seyns) in ſich als etwas von dem es nichts weiß; die Potenz iſt das vom Seyenden nur nicht Auszuſchließende, das ohne ſein Wiſſen in ihm iſt. Wie ſie aber in dem Seyenden iſt, ohne von ihm bemerkt zu ſeyn, ſo hat ſie für dieſes, wenn ſie ihm erſcheint und ſich bemerklich macht, etwas Ueberraſchendes und durch Ueberraſchung es Bethörendes. Dieſes Hervortreten iſt inſofern ein pro-serpere; es liegt in dieſem Ausdruck die Andeutung des Stillen, Unerwarteten, nicht Vorgeſehenen der Bewegung, und auch hier erinnert der Name (Proserpina) wie die Sache an die Schlange (serpens), die eben von der unbemerkten, leiſen Bewegung ihren Namen hat.

In ihrem Herausgang alſo (in ihrem πρόοδος, ein Wort, das die Pythagoreer von der Dyas gebraucht haben), wie ſie zuerſt (ideal) hervortritt und im Seyenden ſich zeigt, iſt ſie das Unverſehene, Nichtgedachte, ſchon als dieſes wird ſie darum auch Fatum, Verhängniß, Μόρος genannt, deßgleichen Fortuna (alles Begriffe, mit denen ſchon ältere Philoſophen das Weſen der Perſephone bezeichnen). Fortuna im Allgemeinen iſt das ſtets Bewegliche, ſich ſelbſt niemals Gleiche, das Unſtete überhaupt. Aber als wirklich hervorgetretene iſt Perſephone beſtimmt Fortuna adversa, Unglück, Mißgeſchick, und zwar wird ſie wieder, nicht als das ſelbſt bloß zufällige Unglück gedacht, ſondern als das Unglück κατ' ἐξοχήν, als das erſte Unglück, als der Ur-Unfall, von dem erſt alle andern Unfälle ſich herſchreiben[2], lauter Beſtimmungen, deren freilich das mythologiſche Bewußtſeyn in der erſten Erzeugung dieſer ſeiner Vorſtellungen ſich nicht ſelbſt bewußt ſeyn konnte,

[1] Vgl. ebendaſelbſt S. 546.
[2] Ebendaſelbſt S. 543.

Digitized by Google

die es aber doch in Folge einer uns wohl begreiflichen Nothwendigkeit in derſelben niederlegte. Uebrigens bemerke ich noch, daß die Pythagoreer nicht die Perſephone aus ihrer Lehre von der Dyas, ſondern umgekehrt ihre Lehre von der Dyas durch Anſpielungen und Beziehungen auf die Perſephone zu erläutern ſuchten. Die δυάς iſt den Pythagoreern nichts anderes als die Potenz, die hineingewendet der μονάς gleich, erſt herausgewendet ihr ungleich iſt. (Der Begriff dieſer Potenz mit dem Anfang der Philoſophie.) Wer ſich über dieſen Zuſammenhang weiter unterrichten will, den verweiſe ich auf das Creuzerſche Werk, wo er einen eignen Excurs über den Zuſammenhang der Perſephone mit der Dyas finden wird; denn ein Vorzug des genannten Werks iſt eben dieſer, daß es gerade die Perſephone-Lehre mit beſonderer Liebe und großer Ausführlichkeit behandelt hat. In der That iſt in dieſen auf Perſephone ſich beziehenden Mythen der Schlüſſel der ganzen Mythologie durch dieſe ſelbſt gegeben, und es iſt inſofern nur zu verwundern, wie dieſe bis in die innerſten Tiefen des menſchlichen Daſeyns und Bewußtſeyns zurückgehenden Anfänge der Mythologie, die ſich eben in der Perſephone-Lehre darſtellen, wie dieſe den gelehrten Creuzer nicht davon überzeugten, daß die Quellen der Mythologie tiefer zu ſuchen ſind, als in einem bloß empiriſch, bloß äußerlich und geſchichtlich in der Menſchheit vorauszuſetzenden Monotheismus. Die Mythologie iſt mit ihren letzten Wurzeln, wie eben die Perſephone-Lehre zeigt, in das Urbewußtſeyn des Menſchen ſelbſt eingewachſen.

Aelter als jene auf die Perſephone-Lehre Bezug nehmenden Philoſopheme der Pythagoreer ſind die auf die Perſephone ſich beziehenden Lehren der griechiſchen Myſterien. Unter den Myſterien verſteht man bekanntlich eine neben der öffentlichen Götterlehre der Mythologie hergehende und neben ihr beſtehende, geheime, d. h. nur den Eingeweihten mitgetheilte Götterlehre. Da die Myſterien nichts anderes als das Innere, das Eſoteriſche der Mythologie ſelbſt ſind, und dieſes, wie mehrmals bemerkt, erſt am Ende des Proceſſes dem Bewußtſeyn ſelbſt ſich erklärt, ſo gehören auch die Myſterien allerdings nicht der Urzeit der Mythologie, ſondern ihrer letzten Entwicklung an, wie ſich

Digitized by Google

uns dieß in der Folge noch genauer zeigen wird. Die myſteriöſen Vorſtellungen ſind alſo immer noch Erzeugniſſe des mythologiſchen, aber gegen das Ende des Proceſſes auch über die Anfänge klar gewordenen Bewußtſeyns. Inſofern freilich ſind ſie nicht der mythologiſchen Urzeit gleichzeitige, aber darum doch nicht weniger vom Urſprung der Mythologie ſich herſchreibende Vorſtellungen, wie die Frucht einer Pflanze der äußern Erſcheinung nach das Letzte iſt und dennoch im Keim ſchon prädeſtinirt war. In einer ſolchen, zur Myſterienlehre gehörigen Vorſtellung wird alſo der Uebergang ſo beſchrieben: die bis jetzt jungfräuliche und in jungfräulicher Abgeſchiedenheit verborgene Perſephone wird in Geſtalt einer Schlange von Zeus (Jupiter) beſchlichen, der ihr Gewalt thut (*βιάζεται ὑπὸ τοῦ Διός*), alſo ſie aus ihrer Jungfräulichkeit ſetzt. — Daß es hier erſtens überhaupt der Gott iſt, der Perſephone zu Fall bringt, iſt ganz natürlich. Denn eben weil das Bewußtſeyn in der Folge ſich der eignen That nicht erinnert, ſo ſchreibt es auch dieſen Uebergang in den Zuſtand der Unſeligkeit der Gewalt zu, die ihm überhaupt ein Gott angethan. Daß es aber Zeus, d. h. das Haupt der letzten Götterdynaſtie, darum ſelbſt der letzte unter den mythologiſchen, aufeinander folgenden Göttern iſt, der dieſe Gewalt verübt, zeigt nur wieder an, was wir ſchon wiſſen, daß dieſe myſteriöſe Vorſtellung der ſpäteſten Zeit des mythologiſchen Bewußtſeyns angehört; erklärt aber wird es durch folgende Erwägung. Für das mythologiſche Bewußtſeyn der Griechen hatten alle früheren Götter in Zeus geendigt. Alle früheren Götter waren nur Uebergänge zu ihm. Inſofern waren nun auch alle früheren Götter Zeus; denn alles Fortſchreitende wird in der Regel nach dem benannt, wozu es ſich zuletzt beſtimmt. In allen früheren Göttern war eigentlich nur Zeus, ſie waren alle nur vorläufige und daher unvollkommene Erſcheinungen deſſen, der in ſeiner letzten Geſtalt als Zeus hervortrat. Hier entſtand der bekannte Spruch der Orphiker: Zeus der erſte und Zeus der letzte, Zeus der Anfang, das Mittel und das Ende. Inwiefern alſo Zeus gleichſam der Erbe aller früheren Götter war, konnte die mythologiſche Imagination ihm auch das zuſchreiben, was unbeſtimmbar lange vor ſeiner Zeit ſich ereignet hatte. Zeus, können wir ſagen,

Digitized by Google

iſt das Ende, alſo auch die Endurſache der ganzen mythologiſchen Bewegung der Griechen, und wird darum auch als bewirkende Urſache vorgeſtellt. Ohne das Herausgehen der Perſephone wäre gar keine Mythologie, und ohne Mythologie kein Zeus. Es iſt daher, ſo zu reden, das Intereſſe, und demnach auch, wenn man aufs Ende ſieht, das Werk des Zeus. Doch ſolang Perſephone, die Potenz des Urbewußtſeyns, in jener reinen, ſich ſelbſt nicht kennenden Abgeſchiedenheit bleibt, iſt ſie durch nichts zu bewältigen, gleichſam an einem ſichern Ort, gegen alle Gefahr geborgen. Aber ſowie ſie ſich als die unheilbringende Möglichkeit weiß, iſt ſie ſchon die leidige Dyas, ſchon in Gefahr, der Lauterkeit verluſtig zu werden. Sobald ſie ſich aber wirklich aus der jungfräulichen Zurückgezogenheit erhebt, ſich nach außen wendet, da ſie vielmehr als die göttlich geſetzte, Gott ſetzende, innerlich, in einem nicht bloß uneigentlichen, ſondern im eigentlichen, ja wörtlichen Verſtand in Gott, das wahre Innere der Gottheit bleiben ſollte — ſowie ſie ſich wirklich nach außen neigt, iſt ſie von nun an einem unabwendlichen Proceß unterworfen und ſchon jetzt eigentlich das dem Untergang geweihte Bewußtſeyn; denn dem zugezogenen Seyn nach iſt ſie ja das nicht ſeyn Sollende, und ſo — als die vom Anfang an dem Untergang geweihte, dem Gott der Unterwelt, dem Hades, der ſie in der Folge wirklich raubt, verfallene, wird Perſephone durchgängig, und zwar nicht bloß in den Myſterien, ſondern auch in der öffentlichen Götterlehre, in der eigentlichen Mythologie dargeſtellt.

Perſephone kommt in der wirklichen Mythologie, ſie kommt z. B. in dem theogoniſchen Gedicht des Heſiodos nicht eher vor, als da, wo ſie dem Hades wirklich verfällt, von ihm geraubt wird. Aber — ſie Iſt von Anfang an in der Mythologie; ſie wird als das, was ſie iſt, nur erſt erkannt, indem ſie auch im mythologiſchen Bewußtſeyn ſelbſt als das nicht ſeyn Sollende, als das Unrechte, das Siniſtre, erklärt wird.

So viel nun vor jetzt von Perſephone, die das dem mythologiſchen Bewußtſeyn unterworfene, den ganzen Proceß erduldende Bewußtſeyn iſt, und ſo viel überhaupt von jenem verhängnißvollen Uebergang, durch

den in weiterer Folge der mythologiſche Proceß als eine unausweichliche Nothwendigkeit geſetzt iſt.

Faſſen wir alle bisherigen Beſtimmungen zuſammen, ſo wird dieſer Uebergang veranlaßt: erſtens durch eine Selbſttäuſchung des Bewußtſeyns, in der jene Möglichkeit = die dem Menſchen anvertraute und gleichſam zur Bewahrung übergebene Potenz, ihm erſcheint als eine ihm auch zur Verwirklichung übergebene, da ſie ihm doch nur übergeben iſt, um ſie als Möglichkeit zu erhalten. Der Menſch, d. h. das Seyende des Bewußtſeyns, ſtellt ſich vor, jene Potenz oder Möglichkeit werde ihm auch dann noch unterthan ſeyn, wenn ſie ſich zur Wirklichkeit erhebt, da ſie ihm doch nur unterthan iſt als Potenz und ſofern ſie innerhalb der Schranken des bloßen Könnens bleibt. Aber wenn er ſie zur Wirklichkeit erhebt, wendet ſie ſich gegen ihn ſelbſt und zeigt ihm ein ganz anderes Antlitz, und ſtatt ihm unterthan zu ſeyn, macht ſie vielmehr Ihn ſich unterthan, und Er iſt nun vielmehr in der Gewalt dieſes Princips, das auch nicht mehr in den Schranken des menſchlichen Bewußtſeyns ſich hält. Denn das zu Grunde Liegende des menſchlichen Bewußtſeyns war es eben als bloße Möglichkeit. Zur Wirklichkeit wieder erhoben überſchreitet es dieſe Schranken. Der Menſch war darin Gott gleich, daß er jenes Urprincip des Seyns in ſich hatte, aber er hatte es nur in ſich als ein ihm gegebenes, keineswegs ſo, wie es Gott in ſich hatte, als ein ganz in ſeiner Freiheit ſtehendes. Indem der Menſch es wieder in Wirkung ſetzt, will er wie Gott ſeyn; aber dieſes Princip ward ihm nur übergeben, um es als Möglichkeit zu bewahren, und nicht, um es in Wirkung zu ſetzen. In der Erzählung des A. T. heißt es von dem Menſchen: Gott ſetzte ihn in den Garten, daß er ihn bauete und bewahrete (beide Ausdrücke). Bauen wird im Hebräiſchen durch ein Wort ausgedrückt, das, wie das colere, Deum und terram bedeutet. Die Grundbedeutung von colere ſchimmert vielleicht noch in occulere (verbergen) durch. Jenes Princip, das im Geheimniß, verborgen, erhalten, beſtändig verſöhnt werden ſoll, iſt der Gegenſtand alles urſprünglichen Cultus. Denn indem der Menſch dieſes Princip in ſich niederhält, erbaut er gleichſam die Gottheit in

Digitized by Google

ſich (macht es zum Grund der Gottheit). Jenes Princip war ihm übergeben, um es in ſeinem Esse, alſo in der Potenz, zu erhalten, und um es zu bauen, d. h. es in dieſer Subjektion (als Grund der Gottheit) zu erhalten, daß die früheren, durch den Naturproceß ſchon überwundenen Gewalten nicht wieder aufſtehen. Er jedoch will das Princip, das ihm nur übergeben iſt, um es als Möglichkeit zu bewahren, wie Gott in Wirkung ſetzen und inſofern als Gott ſeyn[1].

Aber eben dadurch, daß der Menſch jenes Princip wieder poſitiv (herrſchend) macht, geht er ſeiner Gottähnlichkeit verluſtig. Bekanntlich ſagt in der Erzählung des A. T. der Jehovah von dem Menſchen nach dem Fall: Siehe, der Menſch iſt worden wie einer von uns. Von jeher war dieſe Stelle ein wahres Kreuz der Auslegung, denn ſie konnte nicht umhin, jene mutationem in pejus, die ſich mit dem urſprünglichen Menſchen zugetragen hatte, als einen Verluſt der Gottähnlichkeit anzuſehen, und doch ſagt in der Erzählung des A. T. der Gott, der ſo eben dem Menſchen die Folgen ſeines Ungehorſams angekündigt hat, mit deutlichen Worten: Siehe, der Menſch iſt worden als unſer einer, worin alſo zu liegen ſcheint, daß er dem Gott vielmehr ähnlich als unähnlich geworden ſey. Alle bisherigen Verſuche, dieſe Schwierigkeit zu heben, müſſen einer unbefangenen und vorurtheilsfreien Prüfung als bloße Nothhülfe erſcheinen. Z. B. hätte man gern überſetzt: Siehe, der Menſch iſt geweſen wie unſer einer; aber außer dem, daß dieß, nach dem was vorhergegangen, eine ſehr überflüſſige Aeußerung geweſen ſeyn würde, ſo erlaubt auch die Analogie der Sprache dieſe Ueberſetzung nicht. Man half ſich alſo damit, die Stelle ironiſch zu

[1] Mit dem „Bauen des Gartens" konnte ja nicht gemeint ſeyn, daß der Menſch das Feld des Gartens bearbeiten ſollte; die Arbeit wird vielmehr erſt nach dem Fall als Fluch verhängt. Den Garten bauen wird alſo hier nur analogiſch geſagt. Die göttliche Offenbarung (wenn wir die Erzählung im A. T. als eine ſolche betrachten) konnte den Vorgang nur den Schranken des damaligen menſchlichen Bewußtſeyns gemäß darſtellen. Eine Analogie findet hier wirklich ſtatt. Auch der Feldbau iſt ein Kampf gegen das wilde, widerſtrebende Princip der Natur, das niedergehalten werden muß. Auch lateiniſch ſagt man subigere agrum, worin alſo ein subjicere liegt, ebenſo wie im hebräiſchen Worte (עָבַד), das auch tranſitiv bedeutet: zum Sklaven machen, unterwerfen.

erklären, als ob ſie dieſen Sinn hätte: Adam iſt ſchön wie unſer einer geworden. Aber dieſer Hohn über den eben gefallenen Menſchen wäre, auch bloß menſchlich genommen, im Munde der Gottheit empörend. Zudem haben alle dieſe Erklärungen den gemeinſchaftlichen Uebelſtand, daß dieſe Redensart: „Adam iſt worden wie unſer Einer", ſo lautet, als ob wirklich mehrere Götter wären, zu denen einer hinzukommen könnte. Das kann der Sinn nicht ſeyn. Allein man überſetze nur wörtlich, nicht: Adam iſt worden wie wir, ſondern: er iſt worden wie Einer von uns, ſo iſt der Sinn: Siehe, der Menſch iſt worden wie Einer von uns (nämlich den Elohim), d. h. wie könnte man es anders verſtehen, als wie ich es früher bereits in anderer Abſicht erklärt habe[1]: der Menſch, der der ganzen Gottheit gleich war, iſt Einem von uns — nämlich dem, der B iſt — gleich geworden, er hat ſich aus der göttlichen Einheit, in die er erſchaffen war, wieder geſetzt, und iſt nur noch = Einem von uns, aber eben dadurch nicht mehr = der Gottheit. So verſtanden, drückt alſo die Stelle gerade aus, was man in ihr ausgedrückt wünſchte, nämlich, daß der Menſch Gott unähnlich geworden, ſeine Aehnlichkeit mit Gott verloren habe. Denn Gott iſt nicht Einer im Sinn ausſchließlicher Einzigkeit, ſondern, wenn er Einer, d. h. ausſchließlich iſt, iſt er ſoweit ſelbſt außer ſeiner Gottheit, ein anderer von Sich. Der Menſch alſo, indem er iſt wie Einer von den Elohim, iſt eben dadurch Gott unähnlich.

Aber noch mehr — dieß iſt eigentlich der Hauptpunkt, der uns nun erſt den Uebergang zum wirklichen Anfang des Polytheismus gewährt — der Eine, welcher die andern ausſchließt, und ſofern er ſie ausſchließt, iſt nicht der wahre Gott; denn der wahre Gott iſt nie bloß B oder 1, ſondern ſtets 1 + 2 + 3; alſo wenn es möglich wäre, Gott als bloß B zu ſetzen, ſo würde nicht der wahre, ſondern der falſche Gott, der Ungott geſetzt. Nun aber eben dieß thut der Menſch. Was an ſich, d. h. in Anſehung Gottes ſelbſt unmöglich iſt, geſchieht im menſchlichen Bewußtſeyn. Die in dieſem geſetzte Potenz, die dem Menſchen übergeben war, um ſie als Potenz — als Myſterium — zu bewahren, indem er dieſe

wieder in das Seyn erhebt, ſchließt er eben damit die nächſt höhere Potenz, das göttliche A^2 von ſich aus, d. h. er negirt es in Bezug auf ſich, denn dieſes A^2 hatte ſich eben in dem völlig überwundenen, als Potenz geſetzten B verwirklicht. Wenn aber irgend eine Materie, irgend ein Stoff ſeine, durch eine höhere Potenz in ihm geſetzte, Beſchaffenheit ändert, ſo ſchließt er dieſe nothwendig von ſich aus. Um dieß durch ein aus der Natur hergenommenes Beiſpiel zu erklären, ſo iſt bekannt, daß jede flüſſige Subſtanz eine gewiſſe Quantität Wärme, wie man ſagt, abſorbirt, d. h. als Wärme unwirkſam und unfühlbar macht; man nennt dieſe eben darum latente Wärme — ſie erſcheint nicht als Wärme; denn ſie wird bloß verwendet, um das Flüſſige, das Waſſer z. B., in dieſem Zuſtande zu erhalten. Die Wärme erſcheint dabei als der flüſſigen Subſtanz völlig inwohnend, mit ihr identificirt, in ihr ſo verwirklicht, daß ſie kein Seyn außer ihr hat, nicht als ſolche fühlbar wird. Dagegen wenn nun dieſe Subſtanz auf irgend eine Weiſe veranlaßt wird, ihren Zuſtand zu ändern, nämlich ſtarr zu werden, wenn ſie z. B. gefriert, ſo wird im Moment dieſes Uebergangs die zuvor abſorbirte, in dem Flüſſigen gleichſam verlorene Wärme auf einmal fühlbar, d. h. das jetzt Erſtarrende ſchließt ſie im Moment des Erſtarrens von ſich aus, ſie wird gleichſam bloßgeſtellt und eben damit als ſolche fühlbar. Analogien, die dem Vorgang, um deſſen Erklärung es hier zu thun iſt, noch näher liegen, würde allerdings die organiſche Natur darbieten; ein großer Theil, und zwar der ſignificanteſten Krankheitserſcheinungen oder Symptome, z. B. die Hitze beim Fieber, fordert eine ganz ähnliche Erklärung; ſie entſtehen ebenfalls durch die Ausſchließung eines höhern Princips, dem der organiſche Stoff nicht mehr angemeſſen iſt. Dieß würde uns jedoch hier zu weit abführen, und ſchon jenes aus der allgemeinen Naturlehre hergenommene Gleichniß reicht völlig hin den gegenwärtigen Vorgang zu erklären. Denn ganz ſo verhält es ſich mit dem Princip des Bewußtſeyns, das wir durch B bezeichnen. In dem überwundenen B hat ſich die höhere Potenz verwirklicht; denn dieſe höhere Potenz hat gar keinen andern Willen, oder iſt vielmehr ſelbſt nichts anderes, als

der Wille, jenen vorausgehenden conträren Willen in ſeine Potenz, und dadurch zur Ruhe zurückzubringen; nur in dem beruhigten verwirklicht ſie ſich demnach. Sowie alſo jenes Princip aus ſeiner Ruhe heraustritt, ſich ins Bewußtſeyn wieder erhebt, das Bewußtſeyn gleichſam einnimmt, anſtatt bloß deſſen Grund zu ſeyn, ſchließt es die höhere Potenz wieder von ſich aus, und zwar nicht zufälliger, ſondern nothwendiger Weiſe; denn es verſagt ihr gleichſam den Raum, die Stätte oder Statt, die es ihr gegeben hatte. Ferner, wie wir früher geſehen: eben dieſes durch A^2 völlig überwundene B, indem es ſich ſelbſt aufgibt, — in ſeiner Exſpiration, indem es gleichſam den eignen Geiſt aufgibt, — ſetzt es A^3, den wahren Geiſt. Wenn es alſo ſein Leben wieder an ſich nimmt, gleichſam durch eine neue Inſpiration, verſagt es ſich auch der höchſten Potenz, deren Sitz und Thron es war, und ſchließt ſie von ſich aus. Es iſt alſo mit Einem Wort in dem Bewußtſeyn jetzt bloß B, B abgeſchnitten von A^2 und A^3, ja im Gegenſatz mit dieſen geſetzt. Alſo der im Bewußtſeyn verwirklichte Gott iſt wieder aufgehoben. Darum aber, daß die höheren Potenzen vom Bewußtſeyn ausgeſchloſſen, ſind ſie nicht überall negirt, völlig aufgehoben; denn ſie ſind objektive, vom Bewußtſeyn unabhängige Mächte, ſie ſind vielmehr nun eben nur als vom Bewußtſeyn ausgeſchloſſene, wenn gleich nicht für das Bewußtſeyn ſelbſt geſetzt, denn eben dadurch, daß in ihm B ausſchließlich herrſchend iſt, hat es ſich für die höheren Potenzen verſchloſſen, ſich unempfänglich für ſie gemacht; aber ſie ſind — wenn auch nicht ſogleich für das Bewußtſeyn ſelbſt, doch für uns — als vom Bewußtſeyn ausgeſchloſſene, die ſich in ihm wieder verwirklichen ſollen, geſetzt. Aber eben damit iſt die Anlage zu einem künftigen ſucceſſiven Polytheismus ſchon jetzt vorhanden. Denn das im Bewußtſeyn Herrſchende iſt der ausſchließliche = der falſch-Eine Gott, der den andern Potenzen die Gottheit verſagt. In dieſer Ausſchließung ſind ſie aber auch nicht der wahre Gott, und da ſie doch nicht Nichts und auch nicht ſchlechthin nicht Gott ſind, ſo ſind ſie als Götter geſetzt. An die Stelle des Einen, des all-einigen Gottes ſind daher jetzt drei Potenzen geſetzt, die aber erſt ſucceſſiv,

Digitized by Google

alſo auch nur als ſucceſſive Götter ins Bewußtſeyn eintreten. Die Anlage zum ſucceſſiven Polytheismus (eine Explication) iſt daher gegeben, obwohl noch nicht er ſelbſt. Denn noch iſt das Bewußtſeyn ausſchließlich eingenommen von B und daher verſchloſſen für die höheren Potenzen. Indeß kann es doch auf keinen Fall ſo bleiben; ſchon darum, weil das Bewußtſeyn in dieſem Zuſtand gleichſam einen Raum vorſtellt, der dem göttlichen Leben entzogen und verſchloſſen iſt. Das göttliche Leben aber iſt von nichts auszuſchließen und nimmt gegen alles ſich ihm Entziehende die Geſtalt des nothwendig Seyenden, nothwendig ſich Wiederherſtellenden an. Ein Proceß iſt alſo vorauszuſehen, obgleich er im gegenwärtigen Augenblick noch nicht angefangen hat, ſondern nur deſſen Vorbedingung gegeben iſt.

Bis jetzt ſind zugleich die Präliminarien der Mythologie, nicht wie vorher philoſophiſch, ſondern in der Mythologie ſelbſt nachgewieſen, ſo wie ſich die Mythologie ſelbſt ihrer bewußt geworden iſt.

Digitized

Neunte Vorlesung.

Das jetzt im Bewußtseyn Herrschende ist nicht das wahre πᾶν, das nichts ausschließende, sondern das einseitige, ausschließliche, insofern widergöttliche πᾶν. Dieß kann nun nicht unmittelbar wieder in seine Potenz zurücktreten, nur durch einen Proceß kann es dahin zurückgebracht werden, und nicht von selbst, sondern nur durch die nothwendige Wirkung der zweiten Potenz ist es in die Innerlichkeit, in die Potenz zurückzubringen. Aber um von der höheren Potenz überwunden, muß es ihr zuerst zugänglich werden; noch aber gibt es dieser gar keine Statt, noch ist diese gänzlich von ihm ausgeschlossen. Zwar in dieser absoluten Ausschließlichkeit kann es im Bewußtseyn so wenig bleiben, als in der Natur, und wie es sich in der ersten Schöpfung gleich zur Ueberwindung anlassen muß — ebenso auch im Bewußtseyn. Es fragt sich nur, was dieß heiße: sich zur Ueberwindung anlassen. Eh' es wirklich überwunden wird, muß es Gegenstand einer möglichen Ueberwindung seyn, es muß sich der höhern Potenz überwindlich machen, es muß ihr zum Gegenstand und gegen sie peripherisch werden. Um dieß zu erklären, bitte ich Sie Folgendes zu überlegen. Das, was jetzt als B erscheint, ist ursprünglich der Grund, also das Tiefste, das Innerste, das Subjekt = Urstand des Bewußtseyns — das kann es aber nur in seiner Negation seyn, nur inwiefern es reine Potenz ist; sowie es also positiv wird, müßte es ausgestoßen werden von dem Ort, an dem nur das lautere Seynkönnen seyn kann, es

Digitized by Google

müßte loco cedere, aus dem Centrum weichen, objektiv und peripherisch werden. Aber eben gegen dieſe Ausſtoßung ſetzt es ſich, es will, obwohl ſich ſelbſt ungleich geworden, noch immer eodem loco ſeyn, wo es zuvor war, noch immer als Urſtändliches, Inneres, Centrales ſich behaupten. — Als lauteres Seynkönnen war es Geiſt und dem Geiſt gleich; übergegangen in das Seyn, iſt es ſeiner Natur nach ungeiſtig, und ſollte ſich auch als ſolches erkennen, der höhern Potenz ſich unterordnen, ſich gegen ſie materialiſiren, ihr zur Materie, zum ſelbſtlos Seyenden werden, um ſo wieder in ſeine Latenz und die Geiſtigkeit,* die ihm allein auf dieſe Weiſe zuſteht, zurückzukommen[1]. Dieſem Materiellwerden (als nothwendigem Uebergang) widerſetzt es ſich aber in ſeiner Blindheit, und der nächſte Moment — der zweite, jenem erſten des Andersgewordenſeyns unmittelbar folgende Moment — iſt daher ein Moment des Kampfes, in welchem das zum falſchen Seyn erhobene Princip der ſtillen Gewalt jener göttlichen Nothwendigkeit, die es als Centrum, als Geiſt, nicht mehr duldet, entgegen ſich doch noch als Geiſt behaupten will. Hier verhält ſich alſo das Princip, in deſſen Gewalt ſich das Bewußtſeyn befindet, einerſeits als ein durch höhere Nothwendigkeit immerwährend materiell, peripheriſch geſetztes, durch ſeine eigne Blindheit aber ebenſo immerwährend wieder als Centrum ſich ſetzendes. Aus dieſem Kampf alſo zwiſchen einem ſich als geiſtig zu behaupten Strebenden und einer es als ungeiſtig ſetzenden Potenz, aus dieſem Kampf eines materiell ſeyn ſollenden, aber der Materialiſirung ſich widerſetzenden, inſofern ſelbſt noch geiſtigen Princips — wir können auch ſagen: aus dieſem Kampf eines central, d. h. ſtatt alles andern und ausſchließlich ſeyn wollenden, aber durch die ſtille Gewalt einer höheren Potenz ſtets wieder vom Centro ausgeſtoßenen,

[1] In der urſprünglichen Lauterkeit, als reines Seynkönnen war es Subjekt im Sinne von Urſtand — der Zauber, der alles an ſich zog; ſowie es aber aus jener Lauterkeit hervortritt, kann es nicht mehr Subjekt in dieſem Sinne ſeyn, in dem Sinne nämlich, wo Subjekt ein ſeiner ſelbſt Mächtiges bedeutet; aus ſeiner Urſprünglichkeit geſetzt, kann es nur noch Subjekt ſeyn in dem Sinn, daß es das dem Höheren Unterworfene, nicht Urſtand, ſondern Unterſtand, Unterlage, Materie ſeiner Verwirklichung iſt.

peripherisch gesetzten Princips, durch diesen Kampf muß eine Zerreißung entstehen, in welcher dem Bewußtseyn jenes Eine, das es als das schlechthin oder ausschließlich Eine, als absolutes Centrum behaupten will, unvermeidlich zu einer Vielheit gebrochen, in eine Vielheit verwandelt wird, die es nicht will, in der es daher auch immer noch nur die Einheit zu setzen sucht, und da es der im Bewußtseyn herrschende Gott ist, der ihm auf diese Art zerrissen, in eine Vielheit verkehrt wird, so ist das nothwendige Erzeugniß dieses Kampfes für das Bewußtseyn die erste Götter- oder vielmehr-Gottesvielheit, der erste simultane Polytheismus. Ich habe schon in der allgemeinen Einleitung [1] bemerkt, daß der bloß simultane Polytheismus noch immer auf gewisse Weise Monotheismus ist, hier aber ist dieß ganz besonders der Fall, wie aus folgender näherer Betrachtung erhellen wird.

Wie bereits bemerkt, so ist die hier entstehende Vielheit eine vom Bewußtseyn nicht gewollte, eine ihm unwillkürlich, ja gegen sein Wollen entstehende, in der es eben darum die Einheit noch immer zu behaupten sucht; die entstehende Vielheit ist also nicht eine bloße Vielheit, sondern sie ist nur das in Vielheit heraus- oder umgewendete Eine = B. Das Bewußtseyn hält es immer noch als das Eine fest, dieses ist das Wesentliche, die Vielheit, die es für das Bewußtseyn gegen dessen Willen annimmt, ist das Zufällige — auch im Sinn des nicht Gewollten. Die Vielheit ist wahrhaft nur das als Vielheit gesetzte Eine, sie ist nur ein unum versum. Das hier in Vielheit gebrochene Eine ist nur das falsch-Eine. Das hier gesetzte Universum entsteht durch die Materialisirung des an sich immateriellen und noch immer, wenn auch falsch-geistigen B. Hier also ist es ein zwar noch nicht materielles, aber doch auf dem Uebergang zur Materialisirung befindliches Universum, von dem wir reden. Unmittelbar setzt das Bewußtseyn immer noch die Einheit; daß es diese Einheit nur als eine Vielheit setzen kann, ist das von ihm nicht Gewollte, Unwillkürliche. Daher ist die Vielheit nicht eine aufgelöste, in der keine Einheit mehr ist, sondern eine solche, in der die Einheit noch immer besteht und festgehalten wird; noch

[1] Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 120 ff.

immer und in jedem Element wird eigentlich nur das ausſchließlich Eine geſetzt, nur das allgemeine Seyn empfunden. B iſt hier noch nicht in wirklicher Ueberwindung, ſondern im Kampf gegen die Entſelbſtung, Materialiſirung, welche Bedingung, Vorausſetzung der wirklichen Ueberwindung iſt. Es befindet ſich hier noch im Uebergang von *abſoluter* Immaterialität (wo es ſich zu *Nichts* als Materie, als *ὑποκείμενον*, als Objekt verhält) zur Materialität, unter welcher hier noch nicht körperliche zu verſtehen iſt, ſondern noch unkörperliche Materialität. (Wenn wir ſagen, B ſoll zur Materie der höheren Potenz werden, ſo nehmen wir hier Materie noch immer im philoſophiſchen Sinn, wo Materie das nicht mehr ſelbſt Seyende, ſondern einem andern als Stoff ſeiner Verwirklichung ſich Unterordnendes bedeutet).

Die in dem gegenwärtigen Kampf zwiſchen Immaterialität und Materialität entſtehenden Elemente haben ſich uns demnach ſo beſtimmt: 1) als ſolche, die in ihrer Vielheit doch nur das extendirte Eine ſelbſt ſind, in denen alſo das ausſchließlich Eine noch immer fortbeſteht; 2) als ſolche, *in* denen eben darum noch kein verſchiedenartiges, ſondern bloß das Eine, überall ſich ſelbſt gleiche, wüſte, leere Seyn empfunden wird. Aber 3) als entſtanden aus einem Streit, in welchem das Eine oder B beſtändig Centrum zu ſeyn verlangt, aber ebenſo unabläſſig wieder vom Centrum ausgeſchieden und peripheriſch geſetzt wird, müſſen ſie überhaupt als in einem beſtändigen *Streben* begriffene, als ſtrebende, alſo nie ruhig *ſeyende*, und daher in einer unabläſſigen *Bewegung* erſcheinen. Denn ſie ſtreben, oder *in* ihnen ſtrebt B nach dem Ort, an dem es nicht ſeyn kann, dem Centrum, während es an dem Ort, an dem es ſeyn könnte, der Peripherie, nicht ſeyn will, alſo beſtändig aus dieſem Ort ſich wieder erhebt, ſich ihm entzieht. Sie erſcheinen daher als ſolche, die von einer höheren Macht ſtets peripheriſch geſetzt werden, aber dieſem Ort, d. h. der Materialiſirung, beſtändig wieder zu entwerden, ſich zu entziehen ſuchen, und wenn für das Bewußtſeyn (das wir uns in einem völlig unfreien, außer ſich geſetzten, ekſtatiſchen Zuſtand zu denken haben) — wenn für dieſes durch die Zerreißung des Einen, ſubſtantiellen Princips überhaupt zuerſt

Digitized by Google

ein Außereinander von Elementen entſteht, ſo werden dieſe Elemente dem Bewußtſeyn erſcheinen als räumliche überhaupt, insbeſondere aber als immer ſtrebende, unabläſſig bewegliche. Da ſie aber an die Stelle, nach der ſie ſtreben, nicht gelangen, und dagegen an den Ort, den ſie nicht wollen und zu verlaſſen ſuchen, immer wieder geſetzt werden, ſo wird ihre Bewegung im Reſultat = Nichtbewegung ſeyn, Bewegung, die = Ruhe iſt: eine ſolche Bewegung iſt aber nur die nicht fortſchreitende, immer in ſich ſelbſt zurückkehrende, kreisartige. Daher werden jene Elemente 4) erſcheinen nicht bloß als in einer unabläſſigen Bewegung überhaupt, ſondern als in einem beſtändigen Umlauf begriffene. — Wenn daher keine anderen Gründe entgegenſtünden, könnte man gar wohl der Meinung des Platon beipflichten, der im Kratylos die alten Pelasger ihre erſten Götter von dem immerwährenden Lauf (vom Verbum θέω) θεούς benennen läßt[1]. Und ich brauche nun weiter nicht hinzuzuſetzen, daß jene räumlichen Götter, in welche ſich dem Bewußtſeyn zuerſt das ausſchließlich Seyende verwandelt, Sterngötter ſind. Denn als ſolche natürlich wandelnde, in einem ihnen nicht zufälligen, ſondern weſentlichen, zu ihrer Natur gehörigen Umlauf begriffene Weſen kennen wir nur die Sterne.

Ich hätte Sie nun alſo zu dem Punkt geführt, wo erhellt, daß der erſte Polytheismus jene aſtrale Religion war, welche nicht ſowohl die Sterne als Götter, ſondern umgekehrt die Götter als Sterne anſah. Denn es iſt aus meiner ganzen Ableitung erſichtlich, daß ich nicht gemeint bin, die ſogenannte Sternenverehrung von außen, durch eine empiriſche Anſchauung und darauf erfolgte Vergötterung der wirklichen, noch dazu etwa als körperlich vorgeſtellten Sterne entſtehen zu laſſen. Dieß iſt die gewöhnliche Erklärung. „Die wohlthätigen und mächtigen Wirkungen der Himmelskörper (zunächſt doch wohl nur der Sonne und des Monds) mußten den noch ſinnlichen Menſchen veranlaſſen, dieſen Himmelslichtern eine beſondere Verehrung zuzuwenden". Ich gebe die gerühmte Leichtigkeit dieſer Erklärung zu (wenig Mühe), aber daß die Geſtirne erſt für bloße materielle Lichter oder Körper gehalten, — dann

[1] Plat. Cratyl. p. 397 D.

Digitized by Google

vergöttert worden, iſt gegen alle Natur. Meine Meinung iſt vielmehr, daß dieſe aſtrale Religion ganz von innen heraus, durch eine innere Nothwendigkeit entſtanden ſey, in der man ſich das Bewußtſeyn ſo gut im Anfang wie im Verlauf des Polytheismus zu denken hat. Daß dieſe Anſicht die richtige iſt, würde ſich auch geſchichtlich inſofern erweiſen laſſen, als es nicht ſchwer iſt, geſchichtlich zu zeigen, daß unter den urſprünglich verehrten Sterngöttern nicht körperliche Weſen gedacht wurden. Der Gegenſtand dieſer älteſten Verehrung war vielmehr noch immer das reine B, d. h. eben das rein Aſtrale. Wir ſind zwar gewohnt die Sterne Weltkörper zu nennen, aber jeder nur einigermaßen Nachdenkende wird ſich unſchwer überzeugen, daß das eigentliche Geſtirn — der Erde z. B. — oder daß die Erde als rein aſtrales und kosmiſches Weſen doch eher ſeyn mußte, als die einzelnen körperlichen Dinge, die auf oder in ihr angetroffen werden, daß daher die Erde als Geſtirn, als astrum, nicht körperlich iſt. Das eigentliche Geſtirn, das eigentliche und wahre Selbſt des nur ſo genannten und nur äußerlich und in bloß partieller Auffaſſung ſo erſcheinenden Weltkörpers kann ſelbſt nichts Körperliches, ſondern nur etwas Ueberkörperliches ſeyn.

Nun eben dieſes Ueberkörperliche, dieſes rein Aſtrale, das eigentliche Geſtirn war es, was für göttlich geachtet wurde. Das allein urſprünglich Gemeinte und Gewollte war nichts Concretes, ſondern das reine B, d. h. jenes reine Ur-ſeyn, das, wenn es hervorträte, gegen das ſpätere, gebildete Seyn nur verzehrend erſcheinen könnte, das eben zur Materie einer höheren Potenz werden muß, damit das einzelne, concrete Seyn entſtehe. Das Seyn in ſeiner Bloßheit (Ungeformtheit) iſt gegen die Fülle und Mannichfaltigkeit des ſpäter gebildeten Seyns öde und wüſte, daher es auch im Anfang der Geneſis heißt: Die Erde (die eben geſchaffene) war öde und wüſte. Man kann die Sterne unter keine der Kategorien des concreten Seyns ſubſumiren; ſie ſind nicht unorganiſche, nicht organiſche Weſen, nicht Stein, nicht Pflanze, nicht Thier. Nicht die Natur, ſondern was noch vor und über der Natur iſt, wurde in ihnen verehrt. Das Bewußtſeyn wandelte hier noch in einer

Digitized by Google

höhern Region über der Natur, wie das Geſtirn ſelbſt einer höhern Sphäre als der bloßen Natur angehört. Wer empfände nicht ein Widerſtreben, die Sterne in demſelben Sinn Werke der Natur zu nennen, in welchem wir unbedenklich die andern Dinge ſo heißen? Auch iſt es bezeichnend, daß der Name „Geſtirn" nach der Analogie ſolcher Wörter gebildet iſt, von denen man den Pluralis ungern braucht. In allem Geſtirnartigen iſt das eigentliche Geſtirn nur Eins, und dieſes Eine war Gegenſtand jener älteſten Religion, die das erſte wirkliche Bewußtſeyn der Menſchen war. Die urſprüngliche Verehrung galt ſogar nicht einmal den einzelnen Geſtalten, in welche jenes Urſeyn gebrochen erſcheint, den Sternen ſelbſt, z. B. Sonne und Mond (dieſe materielle Sternverehrung iſt von ſpäterem Datum, es wird ſich uns wohl in der Folge der Uebergang zu dieſer zeigen), aber die urſprüngliche Verehrung bezog ſich alſo nicht einmal unmittelbar auf die Sterne, auf dieſe einzelnen Geſtalten als ſolche, ſondern nur auf jenes reine Seyn ſelbſt, das zwar ſchon gebrochene, aber innerlich noch immer poſitive Princip, das in dieſer äußern Welt längſt überformt, erſt in dieſer Ueberformung das individuelle Seyn zum Produkt gibt, jenes Princip, das eben darum mit ſinnlichem Auge nicht geſehen werden kann, weil es, um ſichtbar zu ſeyn, eben ſchon überwunden ſeyn muß. Wenn nun dieß der Sinn jener älteſten aſtralen Religion war, ſo ſind wir berechtigt, von dieſem Sinn auch wieder umgekehrt auf den Urſprung zu ſchließen, und da ergibt ſich denn von ſelbſt: 1) die älteſte Menſchheit konnte nicht von der ſinnlichen Anſchauung aus auf jenes Aſtrale geführt werden, jenes Aſtrale war nicht ſinnlich anzuſchauen, es iſt gerade das nicht ſinnlich Anzuſchauende. Ebenſowenig wird man 2) ſich geneigt fühlen zu behaupten, daß jene älteſte Menſchheit dieſes Urprincip des Seyns mit dem Verſtande erkannt habe, ſo wie wir es allerdings mit dem Verſtande erkennen. Man wird alſo auch genöthigt ſeyn, zuzugeben, daß die älteſte Menſchheit nur durch einen innern, wenn auch ihr ſelbſt unbegreiflichen Vorgang in die Sphäre jenes rein Aſtralen verſetzt wurde, und daß, was ſie in den Sternen allein eigentlich meinte und verehrte, nicht das Bewegliche, Materielle ſelbſt, ſondern

Digitized by Google

vielmehr das Princip, der innere verborgene Grund aller himmliſchen oder ſideriſchen Bewegung war [1].

Ich habe noch einen Beweis hinzuzufügen, aus welchem meines Erachtens unwiderſprechlich erhellt, daß dieſe älteſte Religion nicht auf einer ſubjektiven Vorſtellung, ſondern auf einem realen Grunde beruhte, dem das Bewußtſeyn unterworfen war. Doch eh' ich dieſen auseinander ſetze, will ich meine Erklärung der aſtralen Religion noch einmal zuſammenfaſſen; es iſt von Wichtigkeit, daß Sie gleich dieſe erſte Stufe des mythologiſchen Proceſſes ſich deutlich einprägen.

Das Bewußtſeyn des gegenwärtigen Moments will eigentlich das ausſchließliche Seyn, den ausſchließlichen Gott; aber eben dieſer wird ihm durch eine höhere Gewalt — zwar auf eine ihm ſelbſt nicht begreifliche Weiſe (denn noch iſt ihm ſelbſt jene Gewalt nicht offenbar) — aber jener ausſchließliche Gott wird ihm unwillkürlich, ja gegen ſeinen Willen in eine Vielheit, das Eine in ein All verwandelt. Die hier entſtehenden Götter ſind eigentlich nicht Götter, ſondern der Eine in Vielheit auseinander geſetzte Gott. Auf keinen Fall ſind ſie materielle Götter. Die Vielheit entſteht zwar aus einem Kampf des ſich als immateriell behaupten wollenden Princips und der entgegenſtehenden Potenz, die es als Materie ſich unterordnen will. Aber das eigentlich Gewollte und daher auch eigentlich als göttlich Verehrte iſt nicht das Materielle, ſondern eben jenes der Materialiſirung widerſtrebende Immaterielle; das eigentlich Gewollte iſt nicht die Vielheit, dieſe iſt das immer Negirte, das Gewollte iſt das Eine, das ausſchließlich Seyende, das durch eine dem Bewußtſeyn ſelbſt noch unſichtbare, nicht erkannte, bloß fühlbare Macht gleichſam gebeugt, zur Materialiſirung gebracht

[1] Da das Bewußtſeyn jener Zeit doch ein Verhältniß zu dieſem Princip hatte, ſo iſt klar, da es kein ideales ſeyn konnte, daß es ein reales ſeyn mußte, und dieſes reale Verhältniß zu jenem Princip, aus dem allein die älteſte aſtrale Religion zu erklären iſt, dieſes reale Verhältniß ſelbſt wieder läßt ſich nur denken als eine wirkliche Verſetzung (Verzuckung) des Bewußtſeyns in jenen inneren Siderismus, ſo nämlich, daß das Bewußtſeyn dem Aſtralen, deſſen Gewalt äußerlich ſchon zur Vergangenheit geworden war, innerlich wieder unterworfen wurde.

werden ſoll, aber wegen ſeines Widerſtrebens nur eben zerbrochen oder zerriſſen wird. Dieſe in Vielheit gebrochene Einheit entſteht dem Bewußtſeyn durch denſelben Streit, durch welchen urſprünglich das Weltſyſtem entſteht (denn durch die Wiedererhebung des ausſchließlich Seyenden in ſich iſt das Bewußtſeyn wieder dem Anfang, dem Prius der Natur, d. h. dem Aſtralen, anheimgefallen). Aus dieſem Grunde alſo ſind auch die dem Bewußtſeyn hier entſtehenden Götter den Sternen ähnliche, d. h. Sterngötter. Denn auch die Sterne ſind ja nichts als ebenſo viele peripheriſch geſetzte Centra, an denen eben deßhalb die urſprüngliche Tendenz, Centrum, ausſchließlich Seyendes zu ſeyn, noch immer, obwohl eben bloß als Tendenz, als Streben, als Sollicitation, Zuckung, erſcheint, und der Grund der immerwährenden, unabläſſigen Bewegung iſt. — Nicht von den wirklichen, den ſinnlich erkannten Sternen ging das Bewußtſeyn aus, um ſie zu vergöttern. Der eigentliche Hergang iſt ein ganz anderer. Das urſprüngliche Bewußtſeyn, das ja ſeiner Subſtanz nach nichts anderes als das zu ſich ſelbſt oder in ſich ſelbſt zurückgekommene Weſen der Natur, alſo das durch die ganze Natur hindurchgegangene iſt, dieſes urſprüngliche Bewußtſeyn bewahrt, und hat alſo gleichſam in ſich aufgehoben, alle jene früheren Momente, durch die es hindurchgegangen iſt — gerade ſo, wie jeder einzelne Menſch alle Erfahrungen ſeines Lebens in ſeinem gegenwärtigen Bewußtſeyn, ſeiner gegenwärtigen Bildung bewahrt —, aber dieſe früheren Momente ſind in dem Bewußtſeyn gleichſam beſchworen, niedergehalten, als Vergangenheit geſetzt. Das menſchliche Bewußtſeyn ſollte ſie als Einheit dermaßen unter ſich (ſich unterworfen) enthalten, daß ſie in ihrer Succeſſion — in ihrer gegenſeitigen Ausſchließung — nicht mehr hervortreten. Aber eben dieſe Einheit hat das Bewußtſeyn, wie wir jetzt vorausſetzen, in ſich aufgehoben; indem es jenes Prius des Anfangs, jene erſte Grundlage ſeines eignen Seyns, jenes Princip der Natur, in ſich wieder excitirt, wirkſam gemacht hat, ſchließt es eben damit alle ſpäteren Momente von ſich aus, und indem es wieder ganz jenem erſten Moment anheimgefallen, indem es ſelbſt wieder geworden iſt, wie es in jenem erſten Moment war, iſt es weſentlich ſelbſt

aſtral[1]; es iſt für alles andere als das Aſtrale verſchloſſen, es lebt und iſt nur in dieſer Region; gleichwie denn überhaupt dieſer erſte Moment den höchſten Grad des von- oder außer-ſich-Seyns, der Ekſtaſis der Menſchheit, darſtellt. Es gab hier für das Bewußtſeyn noch gar keine Außenwelt, die Natur war für den Menſchen wie gar nicht vorhanden. Die Geneſis dieſer aſtralen Religion liegt daher nur in dem Verhältniß des Bewußtſeyns zu dem Princip, zu dem reinen B, und dieſer Zabismus (ich werde mich ſogleich über dieſes Wort äußern) — Zabismus im Bewußtſeyn — iſt der erſte. Alles iſt hiernach ein innerer, ganz nur im Innern vorgehender Proceß. Die Sterne ſind noch in einer Innenwelt[2]. Zu eigentlichen Sterngöttern entſchließt das Bewußtſeyn ſich erſt ſpäter.

Ich begreife ſehr wohl, und würde mich nicht im Geringſten darüber verwundern, wenn den meiſten die Erklärung dieſer älteſten aſtralen Religion aus einem rein innern Vorgang des Bewußtſeyns abſtrus, ja unglaublich vorkäme, und wenn ſie uns jene gewöhnliche, man kann behaupten, allgemein angenommene Erklärung entgegenhalten, die, wie ſie ſagen, doch ſo leicht und einfach ſey.

Ich nannte die aſtrale Religion Zabismus. Ich wünſchte nämlich ſtatt des gewöhnlichen Sternverehrung, Sternendienſt u. ſ. w., der doch immer den Nebengriff von einer Verehrung der materiellen Sterne mit ſich führt, einen einfachen und für uns wenigſtens nicht dieſem Nebenbegriff unterworfenen Ausdruck zu gebrauchen. Als ein ſolcher bietet ſich der ſchon bekannte und angenommene Name Sabeismus dar. Nur muß ich bemerken, daß dieſe Form des Worts nicht ganz richtig iſt. Wahrſcheinlich zuerſt von Franzoſen gebraucht, iſt ſie nachher auch von Deutſchen, z. B. Leſſing in der Erziehung des Menſchengeſchlechts[3], angenommen worden. Dieſe Form kann unter anderm auch zu dem Mißverſtändniß verleiten und hat dazu verleitet, als käme dieſer Name der

[1] Das ausſchließlich Seyende in der Natur gebrochen — peripheriſch geſetzt = Aſtrales. Auf gleiche Weiſe alſo auch das Bewußtſeyn ins Aſtrale verſetzt.

[2] In Außenwelt gehts erſt mit Urania über (Randbemerkung im Manuſcript).

[3] §. 49.

älteſten Religion von den Sabäern her, einem bekannten Volk des glücklichen Arabiens, die zufällig auch Sternverehrer waren[1]; allein die wahre Ableitung des Worts (von der man nicht glauben ſollte, daß ſie je hätte angezweifelt werden können) iſt von dem ebräiſchen und arabiſchen Zaba, das Heer (exercitus) und dann insbeſondere das himmliſche Heer, wovon auch der altteſtamentliche Name Jehovah Zebaoth, Herr der Heerſchaaren, herkommt. Denn da der mythologiſche Proceß ein allgemeiner war und von dem die ganze Menſchheit ergriffen, ſo mußte auch die Offenbarung ihre Sprache und zum Theil ſelbſt den Inhalt ihrer Lehre den verſchiedenen Stufen und Momenten jenes Proceſſes gleichſam annähern; denn daß alle Offenbarung nur eine ſucceſſive, nicht auf einmal enthüllende iſt, wird ja zugeſtanden — im Gegenſatz alſo gegen jene Völker, die das himmliſche Heer und zwar in ſpäterer Ausartung nun ſchon die materiellen Sterne ſelbſt anbeteten, im Gegenſatz gegen ſolche (denn dieſer Name wird erſt in den ſpätern Büchern zur Zeit der Könige gebraucht) wurde an den Herrn der Heerſchaaren, den wahren geiſtigen Gott, erinnert. Von dem Wort Zaba heißt im Arabiſchen Zabi, oder nach der gelinderen Ausſprache Sabi, ein Sternverehrer, Zabiah die Sternverehrung ſelbſt, woraus erhellt, daß die richtige Form des Worts Zabiismus, zuſammengezogen Zabismus iſt, deſſen ich mich daher in der Folge bedienen werde. Im Koran werden die Zabier mehrmals neben den Juden mit Ehren als Unitarier, Anhänger eines einzigen Gottes, genannt, und ihnen auch ein beſſeres Loos in der künftigen Welt als den Götzenanbetern verſprochen. Auch unter den erſten Anhängern Muhammeds werden ſie genannt, ja Muhammed wurde ſelbſt ein Zabi genannt, wahrſcheinlich von den idololatriſchen Arabern, die ſeine Lehre von dem einzigen Gott als eine Rückkehr zum Zabismus anſahen. Späterhin bedeutet das Wort nicht mehr einen Sternanbeter insbeſondere, ſondern jeden, der nicht der wahren Religion anhängt. Wenigſtens wird es in der arabiſchen Ueberſetzung des N. T.

[1] So auch v. Bohlen, die Geneſis hiſtor. krit. erläutert, S. 124, vergl. mit S. 496. Allein der Name wird ganz anders geſchrieben, als das arabiſche Wort für Sternverehrer im Koran.

Digitized by Google

einmal ſo gebraucht für Ἕλλην, d. h. Heide im Gegenſatz des Juden. Dieſe allgemeine Bedeutung von Götteranbetern hat das Wort צְבָאִים auch in dem ziemlich confuſen und unhiſtoriſchen Traktat des Maimonides über den Urſprung der Idololatrie, den Gerhard Voß ſeinem Werk de origine Idololatriae angehängt hat. Hier werden unter Zabiim ſchon völlige idololatrae verſtanden, ganz gegen den urſprünglichen Sinn. Unter anderm hat ſich Spencer auch verleiten laſſen, aus den Zabiern eine Art von weitverbreitetem Urvolk zu machen. Allein dieß Wort bedeutet urſprünglich kein beſonderes Volk, ſondern die älteſten Verehrer des ausſchließlichen (und in dieſem Sinn Einen) Gottes, des kosmiſchen, des Weltgottes, und ſo mittelbar auch der Sterne als derjenigen Elemente, in welchen die innerliche, noch ungebrochene Kraft dieſes Gottes gegenwärtig iſt. Unſtreitig ſind unter Ihnen mehrere, die auch von Zabiern oder Sabäern in einem andern Sinn gehört haben, nämlich den ſogenannten Johanneschriſten, deren Religionsbücher in neuerer Zeit die Aufmerkſamkeit europäiſcher Gelehrten erregt haben. Ich bemerke alſo nur mit Einem Wort, daß dieſe hieher gar nicht gehören, und daß ihr Name auch von einem ganz andern Wort herkommt, nämlich von Zaba (mit ע), das im Syriſchen taufen bedeutet. Sie heißen Täufer als Anhänger Johannis des Täufers[1].

Nach dieſer Bemerkung werde ich alſo künftig dieſe älteſte Religion Zabismus nennen.

Daß der Zabismus nicht auf einer bloß ſubjektiven Vorſtellung, ſondern auf einer realen Gewalt beruhte, der das Bewußtſeyn unterworfen war, erhellt, um nun den letzten Beweis anzuführen, auch daraus, daß dieſe Gewalt nicht bloß die Vorſtellung, ſondern ebenſowohl das Leben der älteſten Menſchheit beſtimmte und beherrſchte. Der Zabismus beruht, wie gezeigt, zuletzt auf einem außer-ſich-Seyn des Bewußtſeyns, indem das, was in ihm ruhen, der Grund des Bewußtſeyns ſeyn ſollte, als ſolcher aufgehoben, weil in Wirkung geſetzt iſt. Dieſes außer-ſich-Seyn des Bewußtſeyns zeigt ſich nun ebenſo

[1] Vergl. Neanders Kirchengeſchichte, zweite Auflage, zweiter Band, erſte Abth., S. 650.

in dem äußern Leben jener älteſten Menſchheit. Denn der Zabismus iſt die Religion desjenigen Theils der Menſchheit, der noch nicht zum geſchichtlichen Leben, zum Völkerleben übergegangen iſt. Das Leben der vorgeſchichtlichen Menſchheit iſt das unſtete, herumſchweifende, das man das nomadiſche nennt. Solang der Menſch von jenem ausſchließlichen, dem beſtimmten, concreten Leben ſich widerſetzenden und in dieſem Sinn allgemeinen Princip eingenommen und beherrſcht iſt, kann er auch ſelbſt nicht zu einem beſtimmten, concreten Leben gelangen, deſſen erſte Bedingung feſte, bleibende Wohnſitze ſind, ſo lang ſucht er auch ſelbſt das Weite, Grenzenloſe, Unbeſchloſſene auf. Die Wüſte iſt ſein natürlicher Aufenthalt. Sich ſelbſt fremd, weil er in einem Zuſtand der Selbſtentfremdung ſich befindet, iſt er auch ein Fremdling auf der Erde, heimathlos wie der ſchweifende Stern (deſſen Princip B — stare loco nescit), ohne feſtes, d. h. unbewegliches Eigenthum (ſein Eigenthum iſt ſelbſt nur ein bewegliches, ſeine Heerde). Einen Ort der Ruhe gibt es nach ſeinem Begriff nur für die Todten — die Vorväter der Israeliten z. B. blieben lange noch Nomaden, als andere Völker ſchon zum geſchichtlichen Leben übergegangen waren, und der erſte Acker, den Abraham von den ſchon feſten Beſitz kennenden Hethitern kaufte, iſt für das Erbbegräbniß beſtimmt[1] —, alſo nur die Geſtorbenen gelangen zur Ruhe; die Lebenden ſind Fremdlinge auf Erden, nirgends angeſiedelt; die Zeit ihres Lebens iſt, wie der ſterbende Jakob ſich ausdrückt, die Zeit ihrer Wallfahrt. (Ich erinnere hier an das früher über den Namen Ibri Bemerkte[2]).

Mit dem feſten Beſitz kommt auch erſt bürgerliche Geſellſchaft, bürgerliches Geſetz und Verfaſſung. Beſitzen kann nur, was ſich ſelbſt beſitzt. Etwas beſitzen heißt etwas in ſeiner Gewalt haben. Aber der Menſch iſt jetzt ſelbſt in fremder Gewalt; ſowie er ſelbſt etwas in ſeine Gewalt bekommt (und dieß heißt Beſitz), iſt dieß ein Zeichen, daß er ſelbſt nicht mehr in fremder Gewalt. Der Beſeſſene (sui haud compos) kann nicht beſitzen. In dem gegenwärtigen Zuſtand aber iſt der

[1] 1. Moſ. 23.

[2] ſ. Einleitung in die Ph. d. M. S. 157.

Digitized by Google

Menſch ſich ſelbſt entfremdet, außer ſich ſelbſt geſetzt. Obgleich nun aber von einer blinden Gewalt regiert — von derſelben Gewalt, welche auch die Sterne in ihrer Bahn erhält — fühlt er ſich nicht unfrei. Unfrei fühlt ſich nur der, der von zwei Principien beherrſcht und zwiſchen dieſen zweifelhaft iſt. Alles Entſchiedene erſcheint als frei. Im Menſchen herrſcht bloß B, das ſeiner Natur nach Grenzenloſe, Allgemeine. Weit entfernt alſo, daß in dem gegenwärtigen Zuſtand er ſich unfrei fühlte, folgt er dem Zug dieſer ihn außer ſich ſetzenden Gewalt vielmehr mit dem Gefühl einer weit vollkommneren Freiheit, als ihm ſpäter ſie zu Theil wird, wenn jenes allgemeine Princip ihm anfängt innerlich begrenzt zu werden, und das Gefühl der individuellen Freiheit entſteht, das ihn vom Ganzen und Allgemeinen abzieht, ihn in Zwieſpalt ebenſowohl mit ſich ſelbſt als mit der Welt ſetzt. Als goldnes Weltalter, d. h. als Weltalter des lautern, ganzen, unverkümmerten und darum geſunden Seyns, ſchwebt daher das Bild dieſer vor der Freiheit noch freien Zeit auch den ſpäteſten Völkern, der längſt mit ſich ſelbſt und dem Allwaltenden entzweiten Menſchheit vor. — An den beiden Endpunkten des ſittlichen Lebens erſcheinen Freiheit und Nothwendigkeit als Eins, die bloße Nothwendigkeit, von der im gegenwärtigen Moment der Menſch beherrſcht iſt, wird als Freiheit empfunden, wie an dem entgegengeſetzten Ende die Freiheit in ihrem höchſten Selbſtbewußtſeyn wieder als mit Nothwendigkeit handelnd erſcheint, z. B. in den ſittlichen Heroen. Weil der Menſch jener Urzeit das Geſetz, dem er folgt, als Geſetz des reinen, noch ungekränkten Seyns empfindet, darum folgt er dem Zug deſſelben mit jenem ſtolzen, durch keinen Gegenſatz gedemüthigten Gefühl der Freiheit, von dem wir nur etwa noch in jenen Söhnen der Wüſte, die ſich den Wirkungen der ſpätern Zeit bis jetzt zu entziehen gewußt haben, ein Bild ſehen, oder von dem wir uns jene Thiere der Wildniß beſeelt denken mögen, von denen in dem großen alten Naturgedicht Gott ſagt: Wer hat das Wild ſo frei gehen laſſen, wer hat die Bande des Wilds gelöst, dem ich das Feld zum Hauſe gegeben habe und die Wüſte zur Wohnung?

Es bedarf nicht erſt des Beweiſes — denn es iſt nicht beſtritten

worden —, daß jene Religion, die dem Menſchen die Erde entzog, ihn verhinderte auf der Erde ſich anzubauen, ihn einen Fremdling auf Erden ſeyn ließ — daß der Zabismus mit Einem Wort das ſchlechthin älteſte Syſtem der Menſchheit ſey. Ich ſage: dieß ſey nie beſtritten worden; denn wenigſtens hiſtoriſch iſt es nicht zu beſtreiten; dagegen indirekt durch die gewöhnlichen Erklärungen iſt es freilich beſtritten worden. Dieſe Erklärungen halten für möglich, daß die Menſchen in den Sternen — wir wiſſen nicht genau was — aber auf jeden Fall etwas anderes als Götter geſehen haben; hernach aber — man weiß nicht, nach wie langer Zeit — in Folge der empfundenen wohlthätigen Wirkungen und hierauf gegründeten Ueberlegung haben ſie wohlbewußt und willkürlich dieſelben Sterne als Götter ſich vorgeſtellt. Allein was der Menſch einmal für etwas anderes genommen, verwandelt er ſich nicht ſo leicht und ſo willkürlich in einen Gott. Dieſe Erklärungen lauten, als könnte der Menſch ſich zum Gott machen, was er wollte. Aber dem Selbſtgemachten hätte die Menſchheit ſich nie ſo unterwerfen können, wie wir die älteſte Menſchheit jener aſtralen Religion unterworfen ſehen. Die Menſchen hatten gar nicht erſt die Zeit, von einem natürlichen Standpunkt ausgehend durch Reflexion oder Nachdenken zu einer Religion zu gelangen. In ſeiner erſten Bewegung ſchon zog ſich das Bewußtſeyn die Nothwendigkeit des mythologiſchen Proceſſes zu, und ſchon früher iſt bemerkt worden, daß der Menſch, indem er dem mythologiſchen Proceß anheimfiel, nicht etwa, wie man wohl gerne ſich vorſtellt, in die Natur zurückfiel, daß er vielmehr der Natur entrückt, durch eine wahre Verzauberung außer die Natur verſetzt, in jenes noch vor-materielle — noch geiſtige — Prius aller Natur (das reine noch nicht unterworfene B) verſetzt wurde, das die Natur als ſolche für ihn aufhob. — Es iſt wohl eine nothwendige Aufgabe zu erklären, wie der Menſch aus dieſer Verzauberung wieder ſich losgewunden und zu der menſchlichen Anſicht der Natur ſich befreit habe. Aber das Umgekehrte für möglich halten, ihn erſt in demſelben freien und beſonnenen Verhältniß zur Natur zu denken, in welchem wir uns jetzt befinden — ihm alſo die Sterne z. B. als bloße Naturgegenſtände empfinden und hernach erſt ſie willkürlich

vergöttern laſſen — dieß kann man nicht anders als abſurd nennen. Wer nun aber überdieß nicht den einzelnen Moment, ſondern den ganzen Verlauf in Betracht zieht, wird wohl in der Mythologie eine vom erſten Keim ſich herſchreibende Nothwendigkeit entdecken, die alle zufällige Entſtehung, welche mit der Anregung durch ſinnliche Eindrücke und auf dieſelbe gebaute Schlüſſe nothwendig verbunden iſt, auch von dem erſten Syſtem entſchieden ausſchließt. Der Zabismus beruhte darauf, daß das Bewußtſeyn den Gott, der ſich ihm zu materialiſiren drohte, noch immer als immateriellen, geiſtigen und eben damit ausſchließlichen behauptete. Daraus entſtand die aſtrale Religion. Ohne jenen ganz geiſtigen Sinn hätte ſich der Begriff der himmliſchen Heerſchaaren nicht mit dem Begriff von Engel identificiren können, wie offenbar im A. T. geſchehen iſt, wo im Buch Nehemia geſagt iſt: das himmliſche Heer betet dich an, was doch von bloß materiellen Lichtern nicht zu ſagen war [1].

Der Zabismus iſt das älteſte Syſtem überhaupt, insbeſondere nun aber das Syſtem der noch ungetrennten Menſchheit. Wenn es einer Urſache bedarf, welche die Zertrennung der Menſchheit in Völker erklärt, ſo bedarf es nicht minder eines Princips, um die der Zertrennung vorausgegangene Einheit des menſchlichen Geſchlechts begreiflich zu machen [2]. Nur jene allgemeine, das Seyn überall einförmig und ſich ſelbſt gleich erhaltende, dem mannichfaltigen, frei entwickelten Leben unholde Macht erklärt die Ruhe und die Stille der vorgeſchichtlichen Zeit, die nur der tiefen, feierlichen Stille des Himmels vergleichbar iſt. Denn wie der Himmel keine Ereigniſſe kennt und in lautloſer Stille iſt heute wie vor Jahrtauſenden, ſo jene Zeit. Wenn dem vorgeſchichtlichen Menſchengeſchlecht die Natur immer nur dieſes einförmige Angeſicht zuwendet, wenn nur das Allgemeine, das Allwaltende in ihr ein Verhältniß zu ihm hat, dagegen der Reiz des unendlich mannichfaltigen und wechſelnden Lebens an ſeinem Gemüth ohne Rührung und gleichſam ſpurlos vorübergeht, unvermögend, den hohen Ernſt des nur

[1] Nehemia 9, 6.

[2] Vgl. Einleitung in die Ph. d. M. S. 104.

Digitized by Google

dem ausſchließlich Einen zugewendeten Bewußtſeyns zu ſtören, wenn auf dieſe Weiſe der reine Himmelsverehrer auch geiſtig wie in der Wüſte lebt, ſo läßt ſich dieß aus einer bloß ſubjektiven Vorſtellung oder Anſicht nicht erklären, es läßt ſich nur erklären, wenn man ihn ganz eingenommen denkt von einer Gewalt, die ihn in das ausſchließlich Seyende ſelbſt verſetzt und ſeinen Blick für die freie, lebensvolle Natur verſchließt.

Wir haben früher Theorien kennen gelernt, nach welchen zur Entſtehung der Mythologie nichts weiter erfordert wird, als daß eine willkürliche Phantaſie nach Belieben oder nach zufälliger Einſicht, jetzt dieſen, jetzt einen andern Gegenſtand aus der Natur heraushebt, um eine Eigenſchaft oder irgend ein Vermögen deſſelben perſönlich vorzuſtellen. Nach einer ſolchen Theorie gibt es, wie Sie leicht ſehen, keine geſetzliche Aufeinanderfolge, keine beſtimmte Abſtufung in der Entſtehung der mythologiſchen Vorſtellungen. Gewöhnlich läßt man dieſes Perſonificiren von den nächſten Erſcheinungen und Kräften anfangen, wie dieß auch — eine ſolche Entſtehungsweiſe angenommen — ganz natürlich ſeyn würde, indeß geſchichtlich die Mythologie in der That vom Entfernteſten, vom Himmel angefangen hat; ſo früh ſich auch dem Menſchen der wohlthätige Einfluß der Himmelslichter bemerklich gemacht haben mag, andere concrete Gegenſtände lagen ihm doch materiell näher. Geſetzt aber auch, man ließe dieſes Perſonificiren zufällig vom Himmel anfangen, entweder, daß die Weltkörper ſelbſt, oder die ſie bewegenden und umtreibenden Kräfte als Götter vorgeſtellt wurden, ſo wäre doch kein Verweilen. Dieſes willkürliche Perſonificiren, einmal im Zug, würde nicht ſäumen, auch mit den andern, mehr ſpeciellen Naturkräften daſſelbe zu thun; es würde alſo der ganze Haufe der mythologiſchen Vorſtellungen im bunten Durcheinander auf einmal entſtehen. Dieß iſt aber gegen alle Geſchichte und ein neuer Beweis, wie ſehr jene Theorien, die ſich angeblich auf dem rein empiriſchen Standpunkt halten, vielmehr der wahren Erfahrung, welche hier die wahre Geſchichte iſt, entgegenſtehen. Denn die Geſchichte zeigt mit unwiderleglicher Beſtimmtheit, daß in der Mythologie verſchiedene Syſteme nacheinander hervorgegangen ſind, eines dem andern gefolgt, und je das frühere dem ſpätern zu Grunde gelegt worden iſt.

Dieſes Verweilen des mythologiſchen Bewußtſeyns in den einzelnen Momenten iſt eine unleugbare Thatſache, welche keine wahre oder auch nur auf Vollſtändigkeit Anſpruch machende Theorie aus den Augen ſetzen oder unbeachtet laſſen darf. In dieſem Verweilen eben zeigt es ſich, daß die Entwicklung keine geſetzloſe iſt, ſondern nach einem beſtimmten Geſetz erfolgt, daß auch dieſe ſcheinbar ganz regelloſe Bewegung des Gott entfremdeten Bewußtſeyns nicht sine numine geſchieht.

Es war nicht zufällig, wenn die älteſte Menſchheit den Mächten des Himmels diente, nicht zufällig, wenn ſie dem inneren Leben gleichſam geſtorben und ganz entfremdet, jenem äußern, bloß aſtralen, kosmiſchen Geiſt anheimfiel. Eine höhere Macht erhielt ſie unter dem Geſetz dieſer Religion; es war die Zeit, in der nach dem großartigen Ausdruck des A. T. der Herr das Heer des Himmels verordnet hatte allen Völkern, d. h. der noch ungetheilten Menſchheit [1]. In der Himmelsverehrung, als der erſten Religion des Menſchengeſchlechtes, erhielt ſich das religiöſe Bewußtſeyn überhaupt — damit war die religiöſe Bedeutung des ganzen folgenden Proceſſes gegeben. Ein Kirchenvater ſagt: Gott gab ihnen Sonne und Mond zur Verehrung, er machte ſie ihnen, damit ſie nicht ganz Gottloſe (ἄθεοι) würden [2]. Gegen den ſpätern, auf hinfällige und vergängliche Dinge ſich beziehenden Aberglauben wurde die Himmelsverehrung auch von Kirchenvätern als eine reinere Religion, noch immer als ein relativer Monotheismus betrachtet, ebenſo wie von Muhammed, der die Zabier den Heiden entgegenſetzt. Eine höhere Macht alſo war es, die die Menſchheit unter dem Geſetz dieſer Religion erhielt. Die Menſchheit ſollte in dieſem Zuſtand des außer-ſich-Seyns bleiben, bis die Zeit der Einkehr in ſich ſelbſt, aber eben damit auch die der innern gegenſeitigen Abſtoßung und der Zertrennung der Menſchheit gekommen war.

[1] 5. Moſ. 4, 19.

[2] Clemens von Alexandrien. Die Stelle lautet: *Ἔδωκεν δὲ καὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, καὶ τὰ ἄστρα εἰς θρησκείαν, ἃ ἐποίησεν ὁ θεὸς τοῖς ἔθνεσιν, ἵνα μὴ τέλεον ἄθεοι γενόμενοι τελέως καὶ διαφθαρῶσιν. οἱ δὲ κἂν ταύτῃ γενόμενοι τῇ ἐντολῇ ἀγνώμονες, γλυπτοῖς προσεχηκότες ἀγάλμασι, κἂν μὴ μετανοήσωσι, κρίνονται.* Stromat. Lib. VI, c. 14.

Digitized by

Wie ein ſchwüler Himmel zog ſich dieſe noch nicht in wirkliche Vielheit aufgeſchloſſene, nur mit Vielheit ſchwangere Einheit, dieſer ſtumme Monotheismus über die Welt, und erhielt ſie in der Stille und Erwartung der Dinge, die da kommen ſollten, in einem Zuſtand von Vorbereitung für die künftige lebensvolle Bewegung. In dieſem Zuſtand, der ſeiner Natur nach nicht bleiben konnte, und von Anfang an ſchon zum Grund eines folgenden beſtimmt war, wurde der Stoff der künftigen Völker vorbereitet. Hier iſt gleichſam die Werkſtätte und die Vorrathskammer, aus welcher Er die Völker hervorruft, jedes zu ſeiner Zeit und in dem Augenblick, wo der Moment des theogoniſchen Proceſſes gekommen iſt, den jedes in ſich ausſprechen und darſtellen ſoll.

Die Dauer dieſer vorgeſchichtlichen Zeit iſt daher eine durchaus relative. Denn die Meinung iſt nicht, daß die Völker alle zugleich, ſondern daß ſie in gemeſſener Folge aus jenem Zuſtand hervorgetreten ſeyen, woraus folgt, daß manche noch in dieſer vorgeſchichtlichen Zeit und unter dem Geſetz derſelben zurückbehalten wurden, als bereits andere zum geſchichtlichen Leben ſich losgeriſſen hatten.

Ich bemerke noch zum Schluß: Die drei Potenzen, von denen wir vor dem Uebergang zur aſtralen Religion ſagten, ſie ſeyen nun als — ſucceſſive — Götter an der Stelle des wahrhaft-Einen, des all-einigen Gottes geſetzt (geſetzt zwar noch nicht für das Bewußtſeyn, aber doch relativ auf das Bewußtſeyn) — ſie ſind gleichſam die Urgötter, nämlich die eigentlich verurſachenden Götter, die ſich in dem ganzen Proceß als Urſachen deſſelben verhalten; wir werden ſie auch die formellen Götter nennen. Aus ihrer Wirkung erſt entſtehen die nicht verurſachenden, die materiellen Gottheiten.

Zehnte Vorlesung.

Jener Zustand, den wir bisher beschrieben, konnte nicht bleiben. Dieß folgt schon daraus, daß er auf einem Kampf, einem Streben, einer Spannung beruhte, jede Spannung aber endlich erschlafft, jeder Kampf endlich sein Ziel findet, und alles, wie es sich auch sträube und widersetze, doch zuletzt an die ihm gebührende Stelle treten muß. Da also der Uebergang natürlich und nothwendig ist, so bedarf es nicht erst des Beweises für einen folgenden Moment, sondern es kann nur darauf ankommen, die Art und Weise des Fortgangs zu einem folgenden Moment deutlich und bestimmt zu erkennen.

Schon der vorhergehende Moment ging darauf, das ausschließliche Princip gegen die höhere Potenz zu materialisiren und so überhaupt eine Succession einzuleiten, nur daß es sich dieser Materialisirung widersetzte. Dieses Bestreben, das, was bestimmt ist materiell zu werden, noch als geistig festzuhalten, erzeugte den Zabismus [1]. Der nächste Moment muß also der seyn, wo das schlechthin Ausschließliche seine Ausschließung aufgebend, sich gegen ein Höheres wirklich zur Materie, d. h. ihr überwindlich, macht.

Sie können sich den Begriff, um den es hier zu thun ist, und der, wie Sie von selbst und ohne mein Erinnern begreifen, nicht bloß für die Mythologie, sondern allgemein wichtig ist, auch so denken. Jenes

[1] Der Zabismus im Bewußtseyn ist die völlige Flucht des B, das nun, um zu bestehen, sich materialisiren muß.

Digitized by

gegen die Beſtimmung (nachdem einmal unterworfen) poſitiv gewordene Princip ſoll nicht etwa unmittelbar wieder in das Verhältniß des nicht Seyenden zurücktreten — dieß wäre ein völlig rückgängiger, ſinnloſer Proceß — nicht zurücktreten, ſondern poſitiv bleiben ſoll es, und dennoch, indem es poſitiv bleibt, nicht in ſich ſelbſt zwar, aber relativ gegen die höhere Potenz potentiell werden. (Ueberwindlich werden — zur Materie werden — zur Potenz werden — dieß ſind lauter ganz gleichbedeutende Begriffe. Die reine Materie z. B. iſt einerſeits mehr als reine Potenz und doch verhält ſie ſich wieder als die bloße Möglichkeit, als der bloße Keim aller der materiellen Dinge, die aus ihr hervorgehen, d. h. die ſie für ſich ſelbſt nicht hervorbringen würde, wenn ſie nicht eine höhere Potenz an und aus ihr hervorriefe). Alſo: das poſitiv gewordene Princip ſoll poſitiv bleiben, aber als dieſes in ſich poſitive nicht in ſich — denn dieß wäre ein Widerſpruch — wohl aber relativ, nämlich eben gegen jene höhere Potenz, doch zur Potenz, potentiell werden.

Hier entſteht uns alſo der Begriff einer bloß relativen Potentialität, oder der Begriff eines actu-potentiellen Weſens, d. h. eines Weſens, das in ſich actuell und dennoch zugleich nach außen oder gegen ein anderes Princip potentiell iſt, ſeyend — nicht ſeyend. Der Begriff eines ſolchen actu-potentiellen Weſens iſt aber eben gerade der Begriff der Materie, inwiefern dieſe bereits als reelle, wenn gleich nicht körperliche, Materie verſtanden wird. (So: B ſoll der höheren Potenz zur Materie werden: ſo allgemein geſprochen könnte es dieß auch werden, wenn es ganz zurückginge in die abſolute Potentialität. Aber in dieſem Sinn geht es nicht in die Potentialität zurück; ſondern in relative Potentialität geht es zurück, und dieß = reelle Materie[1], die jedoch von körperlicher Materie noch immer unterſchieden werden muß). Umgekehrt können wir ſagen: die Auflöſung jenes ſcheinbaren Widerſpruchs, daß ein und daſſelbe zugleich in ſich actuell und relativ gegen ein anderes potentiell ſeyn ſoll — die Auflöſung dieſes Widerſpruchs wird eben angeſchaut im Begriff der reinen, d. h. noch unkörperlichen Materie.

[1] oder phyſiſche = Materialität; vergleiche S. 423 ff. des vorhergehenden Bandes. D. H.

Ich verſuche dieſen allerdings ſchwierigen Uebergang noch auf eine andere Weiſe, oder durch einen andern Ausdruck deutlich zu machen.

Solang das im Bewußtſeyn gegen die urſprüngliche Abſicht und Beſtimmung poſitiv gewordene Princip in dieſem Zuſtande der Erhebung, der Aufrichtung blieb, war es blind für die höhere Potenz. Aber beſtändig beſtritten von dieſer höheren, obwohl noch unerkannten Gewalt, und unfähig ſich gegen ſie zu behaupten, kann und will es von der andern Seite doch auch nicht in die innere Potentialität zurück (denn dieß wäre ein völlig rückgängiger Proceß). In dieſem Drang ſeiner Noth alſo, da es nicht wieder ſchlechthin potentiell werden kann und doch von der andern Seite ebenſo wenig ſchlechthin (nämlich ausſchließlich) actuell bleiben kann — in dieſem Drang ſeiner Noth findet es die Auskunft oder Ausflucht (ich bediene mich dieſes Ausdrucks nicht willkürlich, ſondern als eines ſolchen, der in der Mythologie ſelbſt begründet iſt) es findet, ſage ich, die Auskunft oder Ausflucht, ſeyend in ſich und doch zugleich auch nicht ſeyend zu ſeyn, gegen eine höhere Potenz — wir wollen ſagen, es wird ein Drittes, indem es nicht nichtſeyend (nicht bloßes Können), und doch auch nicht mehr im Gegenſatz oder in der Ausſchließung gegen die höhere Potenz ſeyend iſt. Aber eben damit daß es aufhört das ausſchließliche Seyn zu ſeyn, und inſofern zwar nicht in die innere Potentialität zurücktritt, aber wenigſtens äußerlich potentiell wird, öffnet es ſich zugleich der höhern Potenz, und wird zum Gewahrwerden, zum Erkennen der erſt ausgeſchloſſenen relativ geiſtigen Potenz gebracht[1].

So — die relativ geiſtige Potenz — wollen wir das jetzt auftretende A^2 nennen. Denn gegen das jetzt zur Materie werdende Princip — gegen B, ſofern es ſich zur Materie hingibt — iſt die

[1] Solange es ſich noch im Centrum behaupten will, ſchließt es die höhere Potenz von ſich aus und iſt ihr unzugänglich. Obgleich daher ſchon jetzt von ihr beſtritten, erkennt es ſie doch nicht. Denn eben durch ſein Streben im Centro zu bleiben verſchließt es ſich ihr. Es konnte darum bis jetzt auch noch nicht davon die Rede ſeyn, daß es durch die höhere Potenz wirklich überwunden, ſondern nur daß es ihr zugänglich (obnoxium), d. h. überwindlich werde, und an dieſem Punkt ſind wir nun.

Digitized by Google

höhere Potenz relativ die geistige. Jenes hat das Centrum verlassen, darum ist nun diese (A^2) im Centro. Denn indem die gegen die ursprüngliche Bestimmung positiv gewordene Potenz = B ihre Ausschließung aufgibt, kann sie nicht in die Latenz des Subjekts zurück, aus der sie sich eben erhoben hat — da wäre wieder alles wie zuvor; es wäre ein rückgängiger, kein fortschreitender Proceß —, wohl aber kann sie das Subjekt-Seyn selbst aufgeben, sich zum Objekt entschließen, um an ihrer Statt das, was zuvor das Ausgeschlossene und insofern Objekt war — statt ihrer nun dieses als Subjekt zu setzen; sie kann peripherisch werden und dem zuvor Ausgeschlossenen, d. h. Peripherischen, das Centrum überlassen; oder — denn alle diese verschiedenen Ausdrücke sagen nur dasselbe — sie kann sich materialisiren, entgeistigen, um das zuvor Ausgeschlossene als Selbst, als relativ geistige Potenz zu setzen. Sie thut dieß zwar nur, weil sie nicht anders kann. Denn die höhere Macht, welche da ist, will B immer wieder in die Potentialität zurückziehen, dem entgegen es aber real (ausschließend, insofern nicht materiell) bleiben will, das am Ende dadurch sich ausgleicht, daß B objektiv, peripherisch, A^2 subjektiv gesetzt wird [1]. Wenn das geschieht, so erscheint die zum Nichtsubjekt gewordene Potenz als das den relativ geistigen Gott Setzende. Denn daß die Potenzen dem Bewußtseyn successiv zu Götter werden, haben wir schon gezeigt. Auf diese Art wird das zuvor den relativen Gott Ausschließende, Negirende zum Setzenden des Gottes, aber 1) weil es nicht innerlich, nur äußerlich gegen ihn potentiell wird, auch nur das äußerlich Setzende des Gottes, 2) da es das Setzende des Gottes wird, nicht sofern es actuell, sondern gerade sofern es relativ potentiell, materiell wird, kann es nicht als das zeugende, sondern als das gebärende Princip des Gottes erscheinen. Dieß liegt schon in dem, daß wir sagten, es materialisirt sich, d. h. es macht sich zur Materie künftiger Verwirklichung für die höhere Potenz. Es macht sich zur Materie, heißt: es macht sich zur Mutter

[1] Das positiv gewordene Princip (B) hat, daß ich so sage, seine centrale Stellung verwirkt, und soll nun auch wirklich (äußerlich) peripherisch werden — was es als aus seiner Innerlichkeit herausgetretenes von Rechtswegen schon ist.

Digitized by Google

des Höheren. Mater und materia ſind im Grunde nur ein Wort, wie die Sache ſelbſt im Begriff übereinſtimmt. Das dem Bewußtſeyn zu Grunde liegende Princip, das ſich aber aus ſeiner Tiefe erhoben hatte und ſelbſt poſitiv geworden war — wir wollen es als das zu Grunde liegende das ſubſtantielle nennen — das ſubſtantielle Princip des Bewußtſeyns = B materialiſirt ſich, heißt: der Gott ſelbſt, den das Bewußtſeyn im Zabismus noch geiſtig erhalten wollte, materialiſirt ſich (denn B, ſowie es aufgehört hat A — reine Potenz — zu ſeyn, wird vom Bewußtſeyn nicht mehr enthalten, es wird eine das Bewußtſeyn überſchreitende, gegen es objektive Macht, es wird ihm zum Gott): dieſer Gott = B materialiſirt ſich alſo jetzt dem Bewußtſeyn [1]. Im Zuſtande der Erhebung, in der Spannung, welche zugleich eine Ausſchließung der höhern Potenz war, konnte der Gott dem Bewußtſeyn nur als männlich erſcheinen; inſofern kann ſich der Uebergang von der höchſten Spannung gegen den bisher ausgeſchloſſenen Gott zur Selbſtunterordnung unter den Gott, dieſer Uebergang, ſage ich, des erſten Gottes von der höchſten Spannung zur Erſchlaffung — ein Uebergang, der noch überdieß als ein plötzlicher gedacht werden muß — dieſer kann ſich dem Bewußtſeyn nicht wohl anders darſtellen, als wie ein Uebergang vom Männlichen zum Weiblichen, d. h. wie ein weiblichWerden des erſt Männlichen — nicht vermöge einer künſtlichen, bloß willkürlichen, poetiſirenden Einkleidung, wie man dieß ſonſt erklärt, ſondern vermöge einer in der Natur der Sache ſelbſt liegenden Nothwendigkeit, alſo vermöge einer durchaus natürlichen, ja nothwendigen Vorſtellung.

Ich begreife es wohl, daß es manchem bei ſolchen Ausdrücken unheimlich werden kann, aber nicht ich mache dieſe Ausdrücke, ſondern die Mythologie ſelbſt drückt ſich ſo kühn aus; meine Aufgabe iſt, die Sachen, wie ſie ſind, zu zeigen, und an der rechten Stelle jederzeit auch das eigentliche, das natürliche Wort zu ſetzen, wie es ſich dem mythologiſchen Bewußtſeyn ſelbſt mit Nothwendigkeit aufgedrungen hat.

Jener Uebergang zur bloß relativen oder äußerlichen Potentialität war alſo ein Uebergang von Männlichkeit zu Weiblichkeit, von dem

[1] Die Einheit wird dann zum bloßen Grund.

männlichen Gott zu einer weiblichen Gottheit. An die Stelle des himmliſchen Herrſchers, jenes Königs des Himmels, der in der erſten Religion ausſchließlich verehrt wurde, tritt daher jetzt die Himmels-Königin, Melaekaeth haschamaim — wie ſie ausdrücklich im A. T. genannt wird[1] —, und jener Uebergang zur relativen oder äußerlichen Potentialität iſt daher in allen Mythologien der Vorwelt bezeichnet durch die an die Stelle des himmliſchen Herrſchers tretende weibliche Gottheit, die unter verſchiedenen Namen als Mylitta, als Aſtarte, als Urania von ſo vielen Völkern verehrt wurde. — Urania iſt nach dieſer Ableitung nur Uranos ſelbſt in weiblicher Geſtalt, der weiblich gewordene Uranos, d. h. der reale Gott, der ſeine Spannung gegen den höhern, den relativen geiſtigen Gott, wie wir ihn ſchon benannten, aufgegeben hat.

Die griechiſche Mythologie, die einem viel ſpätern Momente, ja die dem letzten Moment der mythologiſchen Entwicklung angehört, hat darum die frühern Momente nicht weniger in ſich, nur, wie ſich verſteht, auf eigenthümliche Art aufgenommen. In einer andern Wendung konnte nämlich jener Uebergang ja auch vorgeſtellt werden als ein entmännlicht, entmannt Werden des zuerſt ausſchließlich herrſchenden Gottes. So iſt der Uebergang in der helleniſchen Mythologie vorgeſtellt, wo Uranos entmannt wird — warum ſie ihn durch ſeinen Sohn Kronos entmannen läßt, der ihm in der Herrſchaft folgt, iſt nicht ſchon begreiflich, wird ſich aber in der Folge erklären. — Hiedurch unterſcheidet ſich alſo die helleniſche von der aſiatiſchen Vorſtellung, welche an die Stelle des männlichen Gottes unmittelbar eine weibliche Gottheit, die Urania, ſetzt; aber die weſentliche Identität der helleniſchen Vorſtellung mit der aſiatiſchen zeigt ſich darin, daß die griechiſche Theogonie aus dem Schaum der abgeſchnittenen und ins Meer geworfenen Zeugungstheile des Uranos die Aphrodite entſtehen läßt, die in der That nur das helleniſche Gegenbild der aſiatiſchen Himmelskönigin iſt, und inſofern ja ebenfalls Urania heißt, wenn es auch nicht gerade eine Tiedge'ſche iſt. Hier iſt alſo Aphrodite oder Urania wenigſtens mittelbar Folge der Entmannung des Uranos; auf jeden Fall geht ihr dieſe voraus. Sowie das Bewußtſeyn

[1] Jerem. 7, 18. 44, 17. 18. 19. 25.

sich innerlich zu dem Uebergang neigt, wird ihm sein Verhältniß zu dem ausgeschlossenen Gott als Spannung fühlbar. Das plötzliche Nachlassen dieser Spannung kann ihm nur erscheinen als ein dem Gott weich, nachgiebig, weiblich Werden, als ein θηλύνεσθαι τῷ θεῷ, eine Vorstellung, die so tief eingewurzelt in den Gedanken des Heidenthums, daß ein in seinen Schriften vorzüglich mit dem Heidenthum und seinem Verhältniß zum Christenthum beschäftigter Kirchenvater, daß Clemens von Alexandrien sogar keinen Anstand nimmt, mit Anspielung auf ein hohes Geheimniß des Christenthums, die kühnen Worte zu brauchen: „Das Unaussprechliche Gottes ist der Vater, aber das uns Verwandte in ihm wurde Mutter, liebend wurde der Vater weiblich [1].

Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, in welchem Sinn etwa diese Aeußerung des Kirchenvaters sich verstehen ließe; ich führe sie nur an als Beweis, mit welcher von aller Willkür des Einkleidens unabhängigen Nothwendigkeit auch dem philosophischen Bewußtseyn diese Ausdrücke von männlich und weiblich, ferner von weiblich-werden sich erzeugen mußten, wie natürlich also im Grunde die Mythologie ist.

Wir haben hiemit der Urania eine bestimmte Stelle angewiesen. Um nun aber diese Stelle noch genauer, als es bisher durch die Natur der Sache geschehen ist, nämlich auch historisch zu rechtfertigen, so wird diese Stellung der Urania hauptsächlich dadurch bestätigt, daß Herodotos, der in allem, was er gesehen und gehört, unser größtes Vertrauen verdient, diese Verehrung der Urania gerade von den ältesten geschichtlichen Völkern herkommen läßt, d. h. von denen, die zuerst aus der Einheit der ursprünglichen Menschheit ausgeschieden, den Assyriern, Arabiern, Persern. Am deutlichsten als angehörig jener ersten Zeit des Hervorgehens aus dem Zabismus ist sie insbesondere bestätigt durch das,

[1] Clem. Alex. Τίς ὁ σωζόμενος; cap. 7: Ἐστι δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Θεὸς ἀγάπη, καὶ δι ἀγάπην ἡμῖν ἐθηλύνθη· καὶ τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατὴρ, τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπαθὲς γέγονε μήτηρ· ἀγαπήσας ὁ πατὴρ ἐθηλύνθη· καὶ τοῦτον μέγα σημεῖον, ὃν αὐτὸς ἐγέννησεν ἐξ ἑαυτοῦ κ. τ. λ.

was Herodotos in Beziehung auf die Verehrung der Urania von den Perſern ſagt.

Ich werde die ſämmtlichen Stellen des Herodotos, welche von der Urania handeln, nacheinander durchgehen, zuerſt aber von derjenigen ausgehen, wo ſie bei Gelegenheit der Perſer erwähnt iſt, weil da die Stellung am deutlichſten.

Hier ſagt er: Die Perſer opfern auf den Gipfeln der höchſten Gebirge, vor allem dem allgemeinen Himmelsumſchwung, als dem höchſten Gotte, dem Zeus, und dann auch der Sonne, dem Mond, dem Feuer, dem Waſſer und den Winden [1]. Hier iſt Verſchiedenes in Erwägung zu ziehen. 1) Herodotos ſagt, daß ſie τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Zeus nennen. Gewöhnlich: der ganze Umkreis des Himmels. Allein κύκλος iſt hier vielmehr aktiv zu nehmen als die Umkreiſung, als der Umſchwung, mit dem die Urſache (als unzertrennlich) gemeint iſt. Auch hier galt die urſprüngliche Verehrung dem großen Einen, deſſen unüberwindliche Kraft ſich vorzüglich in dem lebendigen Cirkel der Himmelsbewegungen kund gibt. Dieſes war ihnen Zeus, d. h. es war ihr höchſter Gott. Denn die Bemerkung, daß Herodotos hier vielleicht ſogar den perſiſchen Namen des höchſten Gottes, der nämlich im Perſiſchen Dew gelautet, durch Δία habe ausdrücken wollen, iſt ganz grundlos. Herodotos nimmt auch anderwärts nicht Anſtand, den höchſten Gott z. B. der Skythen mit dem griechiſchen Namen Zeus zu benennen. Bei dem Bewußtſeyn der innern Identität zwiſchen ihren Gottheiten und denen der andern Völker hatten die Griechen kein Bedenken, auch dieſe mit griechiſchen Namen zu benennen, wovon ſich in der Folge mehr als ein Beiſpiel zeigen wird. Was alſo aus dieſer Stelle ſich abnehmen läßt, iſt nur, daß die Perſer den erſten, den höchſten Gott eben in dem lebendigen Himmelsumſchwung erkannt und verehrt haben, und dann erſt an zweiter Stelle als untergeordnete Naturen Sonne, Mond, ferner dann auch das Feuer, das Waſſer, die Winde, d. h. die Luft in ihren

[1] Lib. I, c. 131. Ebenſo ſagt Strabo (L. XV, c. 3, p. 732) von den Perſern: θύουσι δὲ ἐν ὑψηλῷ τόπῳ. Deßgleichen Xenophon (ſ. die Stelle S. 206) ἐπὶ τῶν ἄκρων (=בְּמוֹת). Vgl. Hoseas 4, 13.

Digitized by Google

Bewegungen, kurz die Elemente verehrt haben. — Hier werden wir alſo auf die Verbindung geführt, in welcher ſich überall die Verehrung der Elemente mit dem Sternendienſt zeigt. Ich halte nämlich letzteren für das urſprüngliche; daß aber ſich den Sternen bald, oder wenigſtens nach der Erſcheinung der Urania, d. h. nach der eingetretenen Materialiſirung des reinen Zabismus, auch die Elemente beigeſellt, iſt begreiflich. Denn auch die Elemente haben, um vorerſt nur dieß anzuführen, mit den Sternen gemein, daß ſie ebenſowenig als dieſe in eine beſtimmte Klaſſe von Körpern geſetzt werden können, auch ſie in einem gewiſſen Sinn noch überkörperlich ſind. Feuer: dieß am meiſten jener alles verzehrenden Kraft, jenem Prius der Natur verwandt, das eigentlich noch nicht Natur, ſondern Gegenſatz der Natur iſt, daher Heraklit ſagt: Das Feuer lebt den Tod der Erde[1]. Ferner, wenn die Alten ſagten: die Sterne ſeyen reines Feuer, ſo iſt dieß eines mit unſrer Anſicht ganz übereinſtimmenden Sinnes. Aber auch in den andern Elementen, als in welche alles ſich auflöst, wie alles aus ihnen hervorzugehen ſcheint, kann man jenes allverzehrende Weſen gegenwärtig glauben, das in den Sternen urſprünglich allein verehrt wurde. Wer kann die der Luft, dem Waſſer inwohnende, verzehrende Kraft verkennen? — Die Luft insbeſondere ſcheint, wie jenes erſte, paſſiv gewordene Princip nur relativ materiell, aber in ſich ſelbſt noch ganz geiſtig zu ſeyn, wie ja außer der Fortpflanzung des Schalls ſchon jene alles verzehrende oder aſſimilirende Kraft beweiſen würde, mit der ſie alles, was von der Oberfläche der Erde ſich erhebt, in ſich aufnimmt, aber ſogleich dergeſtalt verwandelt, daß keine Spur von ihm weiter zu finden iſt. Dieſe bloß relative Materialität der Luft beweiſen ebenſo ſehr die neueren Verſuche über die ſogenannte gegenſeitige Perſpirabilität der Luftarten, woraus offenbar erhellt, daß verſchiedene Luftarten in demſelben Raum ſich nicht ausſchließen, daß ſie alſo gegeneinander oder unter ſich nicht körperlich ſind. — Auch das andere Element, das Waſſer, gehört

[1] Man vgl. die Stelle bei Brandis, Handbuch der Geſchichte der griechiſch-römiſchen Philoſophie, I. Theil, S. 160, Anm. c. (vgl. mit S. 162, Anm. g und h).

noch nicht der concreten, körperlichen Natur an. Ich erinnere nur an das gänzliche Verſchwinden des Waſſers im Dunſtkreis und ſein Wiederhervortreten im Regen. — Die Erde, die man ſonſt als viertes Element nennt, wurde natürlich nicht als Element, ſondern unmittelbar als Geſtirn verehrt, wobei ich übrigens bemerke, daß die Sterne (z. B. im N. T.) ebenſo gut Elemente στοιχεῖα τοῦ κόσμου genannt werden, als die einzelnen Elemente. So viel zur Erklärung davon, daß mit der Sternenverehrung ſich überall zugleich die Verehrung der Elemente verbindet, in denen ſelbſt noch etwas Himmliſches iſt, wobei ich nur noch daran erinnern will, daß nicht nur die Erde im Ganzen kosmiſch iſt, ſondern ebenſo auch das Waſſer in der Ebbe und Fluth des Meers kosmiſche, alſo geſtirnartige Natur zeigt. Ebenſo die Luft in ihren regelmäßigen Bewegungen, zu denen z. B. die beſtändigen Winde, hauptſächlich innerhalb der Wendekreiſe gehören; und ſelbſt in ihren weniger beſtändigen Bewegungen zeigt ſie ſich kosmiſchen Einflüſſen, Regungen jener alles durchwaltenden Kraft unterthan, der auch die himmliſchen Naturen folgen, für deren bloß irdiſche Stellvertreter man eben darum die Elemente anſehen konnte.

Unſtreitig alſo, ſolang der Zabismus ſich in ſeiner urſprünglichen Geiſtigkeit erhielt, wurde auch in den Elementen das Geiſtige verehrt. Die Elemente wurden ebenſowenig als die Sterne perſonificirt. Die Perſer verehrten die Erde, die Gewäſſer, das Feuer, die Winde; ſie perſonificirten ſie aber nicht, ſondern ſie hielten ſie für geiſtige Weſen, oder doch für Erſcheinungen geiſtiger Weſen, in der Sprache des A. T. gleichſam für Engel; wie denn in dieſem auch von Gott geſagt iſt: Er macht ſeine Engel zu Winden und ſeine Diener zu Feuerflammen [1], und wie es im erſten Vers des zweiten Kapitels der Geneſis heißt: Alſo ward vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer, wo das Wort Zaba, von dem Zabismus herkommt, zum Beweis dient, daß auch die Elemente der Erde mit zu den allgemeinen, zu den kosmiſchen Weſen gerechnet wurden.

Auch der Elementardienſt alſo hatte urſprünglich geiſtige Bedeutung;

[1] Pſalm 104, 4.

Digitized by Google

als aber der urſprüngliche Zabismus eben in jenem Uebergang zum Theil in materiellen Sternendienſt ausartete, oder dazu herabſank, verlor natürlich auch die Verehrung der Elemente ihre urſprüngliche, geiſtige Bedeutung.

Eine zweite Bemerkung, zu der uns dieſe Stelle des Herodotos Anlaß gibt, iſt folgende. Herodotos erkennt oder ſieht ſehr beſtimmt das noch Unmythologiſche in der Religion der Perſer. In demſelben Zuſammenhang, in welchem er ſagt, daß ſie auf den Gipfeln der Berge vorzüglich dem Himmelsumſchwung opfern, bemerkt er, daß ſie von Tempeln, Altären, Götterbildern und überhaupt menſchenartigen Göttern nichts wiſſen, „ja, ſagt er, ſie ſtrafen diejenigen, welche ſolche errichten, und zwar, wie ich glaube, weil ſie ſich die Götter nicht menſchenartig vorſtellen". In der That, jene Götter, die im Zabismus verehrt wurden, waren noch weit von menſchenähnlichen Göttern und ſolchen, die man durch Bilder darzuſtellen zu können glaubte, entfernt. Der Zabismus war noch nicht Idololatrie, und wenn man nicht auf das Fortſchreitende der ganzen Bewegung ſieht, kann man ſogar nicht umhin zu ſagen, daß der Zabismus noch eine reinere Religion war, wenn man darunter die unſinnlichere verſtehen will, als die der ſpäteren menſchenähnlichen und durch Bilder darſtellbaren Götter. Herodotos ſtellt alſo die Perſer noch dar als jenſeits des eigentliche Mythologie erzeugenden Proceſſes ſtehend. In der That iſt der Zabismus für ſich noch unmythologiſch und ungeſchichtlich, weil kein einzelnes Glied für ſich ſchon eine Folge, eine Fortſchreitung bildet; was aber nicht verhindert, daß er wenigſtens für uns auch jetzt ſchon jenes erſte Glied und Element der künftigen Fortſchreitung, d. h. der künftigen Mythologie ſey, das im Allgemeinen ſchon zum voraus erkannt iſt.

Nachdem nun aber Herodotos die Himmelsverehrung der Perſer bezeugt, erwähnt er der Urania als Uebergang ins Mythologiſche mit den Worten, die ich gleich anführen werde. „Sie opferten dem Himmelsumſchwung als höchſtem Gott, der Sonne, dem Mond u. ſ. w." Dieſer Stelle fügt er folgende Worte bei: „Wenigſtens opferten ſie anfänglich nur dieſen; dazu haben ſie aber auch von den Aſſyriern und Arabiern

Digitized by Google

gelernt [1] der Urania opfern, welche die erſten Mylitta, die zweiten Aſtarte, ſie ſelbſt Mitra nennen". Dieſe Worte des Herodotos ſind alſo vollkommen beſtätigend für die Stelle, welche wir der Urania angewieſen. Herodotos läßt ihre Verehrung bei den Perſern unmittelbar folgen auf die Verehrung des Himmels, der Sterne und der Elemente. Urania iſt alſo überhaupt die erſte Gottheit, welche auf den reinen Zabismus folgt; ſie iſt der unmittelbare Uebergang zu der geſchichtlichen, d. h. zu der eigentlichen Mythologie. Wenn das erſte ausſchließliche Princip = B dem höhern überwindlich geworden, dann fängt die wirkliche Succeſſion an, dem ausſchließlichen Gott kann ein anderer, der gegen ihn oder relativ geiſtige, folgen. Damit iſt ſucceſſiver Polytheismus geſetzt. Urania alſo iſt der Wendepunkt zwiſchen der ungeſchichtlichen und geſchichtlichen Zeit der Mythologie.

Beſtätigend für unſere Erklärung der Urania iſt aber nicht minder der Name Mitra. Daß dieſer Name nichts anderes als die Mutter bedeutet, nämlich die Mutter *κατ' ἐξοχήν*, die erſte, die höchſte Mutter, kann um ſo weniger bezweifelt werden, als durch alle Sprachen des Sprachſtamms, zu dem die perſiſche gehört, dieſer Name mit geringen Veränderungen derſelbe iſt, und im Perſiſchen in der That mader Mutter bedeutet [2].

Da ich hier über den Namen Mitra rede, ſo will ich über den andern, Mylitta bemerken, daß derſelbe nicht etwa von מוֹלֶדֶת (Molädät), was Nachkommenſchaft heißt, herkommt. Dieſe Ableitung iſt ſchon der Form nach falſch, vielmehr kommt er von dem Verbum מָלַט (Malath), das in der paſſiven Form errettet werden, entkommen, bedeutet. Mylitta iſt hienach effugium, salus, Ausflucht, Auskunft, wie wir früher uns ausgedrückt.

[1] *Ἐπιμαθήσαν*, alſo nicht bloß praeterea addidicerunt, was aus der lateiniſchen Ueberſetzung ſich weiter verbreitet hatte, und die geſchichtliche Folge aufhebt, die gerade für uns wichtig iſt, indem dadurch die Stelle, alſo der wahre Sinn des Uraniadienſtes erhellt. Zu vergl. iſt damit: *οἱ ἐπιχωνύμενοι τούτῳ σοφισταί* II, 49.

[2] Schon Seldenus, de Diis Syris II, p. 255, berief ſich darauf, und Abraham Hinkelmann in Detectis fundament. Böhm. ſoll dieſelbe Herleitung wiederholt haben.

Digitized by Google

Das, was nachher als Materie erſcheint, iſt daſſelbe Princip, das wir uns urſprünglich im Gedräng eines Widerſpruchs vorſtellen müſſen, der nur dadurch ausgeglichen wird, daß das B ſeine Stellung im Innern oder als Subjekt, wo es eben auf die höhere Potenz ausſchließend wirkt, aufgibt, dagegen ihm nun als Objekt, als Nichtſubjekt, poſitiv zu bleiben verſtattet iſt. Die Materie in ihrem letzten Zuſtande iſt alſo das Entkommen eines Widerſtreits und heißt als ſolche Mylitta.

Mylitta iſt nur eine andere Form des Namens, den die phöniziſchen Schiffer (die phöniziſche Sprache iſt auch ein ſemitiſcher und zwar dem Hebräiſchen nächſt verwandter Dialekt) der Inſel Melite, heutzutage Malta, gaben, weil ſie ein Zufluchtsort für Schiffbrüchige war; wie der Apoſtel Paulus dort nach erlittenem Schiffbruch zu Lande kommt. — Es iſt derſelbe Gedanke, der in dem 90. Pſalm ſo ausgedrückt iſt: Herr Gott, du biſt unſere Zuflucht für und für; nämlich indem Gott ſein verzehrendes Princip materiell gemacht hat, iſt er unſere Zuflucht, da in jenem Princip nichts Concretes oder Geſchöpfliches bleiben könnte — du gewähreſt uns Raum, eine Stätte, wo wir bleiben können, wie das Princip B zum Bleiben oder Beſtehen gelangt, indem es ſich materialiſirt.

Dieſer Vorgedanke, daß die Materie Entkommenes, Gerettetes iſt, erſtreckt ſich, wie wir ſchon in einem früheren Zuſammenhang geſehen[1], in der griechiſchen Sprache ſogar noch auf den Ausdruck für Körper.

Aſtarte betreffend, ſo kommt dieſe häufig im A. Teſtament unter dem Namen Aſthareth vor. Nur leider weiß man dieſem ſelbſt keine ſichere Etymologie zu finden. Denn ſich auf das Syriſche berufen, wo das Subſtantiv Eſthra für Stern gebraucht wird, iſt unſicher, da in die ſyriſche Sprache ſo viel aus der griechiſchen aufgenommen iſt, und jenes Subſtantiv im Syriſchen wohl nur das aufgenommene griechiſche ἄστρον iſt.

Urania iſt alſo in der Mythologie die erſte Niederwerfung des einſt im Zuſtand der Aufrichtung befindlichen Princips, daß ich ſo mich ausdrücke, die erſte Katabole. Sie iſt in der Mythologie derſelbe Moment,

[1] S. Einleitung in die Ph. d. M. S. 432.

Digitized by Google

den wir uns in der Natur als den eigentlichen Anfang der Natur, als Uebergang zu ihr, denken müſſen, als aus dem urſprünglich Geiſtigen alles ſich allmählich zur Materie anließ, die dann erſt der höhern, demiurgiſchen Potenz zugänglich wurde; es iſt der Moment, wo der Welt Grund gelegt wird, d. h. wo das, was erſt ſelbſt Seyendes, Aufgerichtetes iſt, zum relativ nicht Seyenden, zum Grund wird; zum Grund der eigentlichen Welt, wenn man unter Welt den Inbegriff der mannichfaltigen, voneinander abgeſtuften und verſchiedenen Dinge, kurz die Welt des getheilten Seyns verſteht. Denn zuvor iſt nur ungetheiltes Seyn.

Hiebei, bei dem Schluß, den wir auf die perſiſche Mitra bei Herodotos gründen, iſt jedoch nun zu erwähnen, daß eben dieſe von Herodotos genannte Mitra inſofern zu Bedenken Anlaß gibt, als man es auffallend findet, daß, wie man vorgibt, er allein von einer perſiſchen Mitra ſpricht, von der andere Schriftſteller nichts wiſſen, während er dagegen von einer andern männlichen Perſönlichkeit — dem Mithras — nichts weiß, von der nicht bloß bei griechiſchen und römiſchen Schriftſtellern, ſoviel ihrer perſiſcher Dinge erwähnen, die Rede iſt, ſondern deren Exiſtenz und große Bedeutung durch die heiligen Schriften der Perſer, die unter dem Namen des Zendaveſta, der Zendbücher, bekannt ſind, ſowie durch zahlreiche Denkmäler bezeugt iſt. Zur Löſung dieſes Räthſels bedarf es nun einer beſonderen Erörterung, die ſich nicht allein auf den Mithras und ſeine Bedeutung, ſondern in Folge davon auf die ganze, dem Serduſcht oder Zoroaſter zugeſchriebene Lehre zu erſtrecken hat. Was aber die Mitra betrifft, ſo läßt ſich ein Irrthum des Herodotos unmöglich annehmen. Gewiß hatte er Heiligthümer derſelben geſehen; offenbar aber verwundert es ihn ſelbſt, dieſe weibliche Gottheit bei den Perſern anzutreffen, denen ſie ſo fremd ſcheint, daß er ſie dieſe Gottheit eben deßwegen von den Aſſyriern und Arabiern annehmen läßt. Sie erſcheint ihm als etwas zu der urſprünglichen Religion der Perſer nur Hinzugekommenes: „ἐπεμεμαθήκησαν“; was, wie bereits bemerkt worden, nicht außerdem (praeterea) heißt, ſondern dazu, zu den Göttern, welchen ſie urſprünglich allein opferten: alſo nach dieſen

Digitized by Google

lernten sie auch der Mitra opfern. Um so weniger, da er sich darüber verwundert, ist hier an einen Irrthum zu denken. Er muß Heiligthümer der Mitra gesehen haben. Daß er solche sehen konnte, würde schon aus einer Erzählung des Plutarch im Leben des Themistokles [1] erhellen, die zugleich zeigt, daß keineswegs Herodotos allein von einer persischen Mitra weiß. Jener nämlich beschaute unter anderm, während seiner unwillkommenen Muße zu Sardes, wohin er von Athen geflohen war, auch einmal die Einrichtung der Tempel und die daselbst aufbewahrten Weihgeschenke und fand unter anderm in dem Tempel der Mutter, ἐν Μητρὸς ἱερῷ, nicht ohne große Gemüthsbewegung das wassertragende Mädchen von Erz, zwei Ellen hoch, das er selbst in Athen einst als Vorsteher der Wasserleitungen aus den Geldstrafen der Wasser Stehlenden und heimlich Ableitenden hatte verfertigen lassen und das Xerxes auf seinem Feldzug nach Griechenland geraubt hatte [2]. Die Gottheit, welche hier die Mutter schlechthin genannt wird und die ein Heiligthum zu Sardes hatte, mußte wohl dieselbe seyn, die Herodotos Mitra nennt; denn unter den andern etwa bekannten persischen Gottheiten kommt keine weibliche vor, der man den Namen Mutter so geradezu beilegen konnte. Es ist zu bedauern, daß in den bisherigen Untersuchungen diese Stelle übersehen worden. Mit der Annahme, daß jene persische Μήτηρ die Mitra gewesen, stimmt auch der Umstand überein, daß das Bild des wassertragenden Mädchens ὑδροφόρος Κόρη in ihrem Heiligthum aufgestellt war. Denn eben jene erste weibliche Gottheit wurde durchgängig als die dem feuchten Element verwandte gedacht. Das Wasser schien der reinste Ausdruck jener ersten Materialisirung, des zuvor ausschließlichen, alles verzehrenden Princips. Wasser ist nur das gedämpfte, materialisirte Feuer, wie ja im Grunde die neuere Chemie unwidersprechlich dargethan hat. Daher jene erste weibliche Gottheit, dieses erste passive Princip der Mythologie, in andern asiatischen Mythologien sogar ausdrücklich als Wassergottheit erscheint,

[1] cap. 31.

[2] Ich bemerke, daß hier von Tempel-bildern die Rede ist: von den alten Göttern ist bekannt, daß sie tempel- und bildlos.

Digitized by Google

namentlich in der ſyriſchen Derketo, die halb menſchlich, halb fiſchartig abgebildet wird, und ſelbſt in der griechiſchen Mythologie taucht Aphrodite aus dem Meer auf und ſchwimmt, von den Meereswellen getragen, an das kypriſche Eiland. Wenn alſo Themiſtokles ein Heiligthum der Mitra in Sardes ſah, ſo konnte wohl Herodotos, der nicht allzulang nach ihm in Perſien war, ebenfalls ein ſolches geſehen haben.

Nach dieſen Thatſachen, der ſich in der Folge noch andere beigeſellen werden, möchte es ſchwer ſeyn zu leugnen, daß jene weibliche Gottheit, welche wir bei allen andern unmittelbar aus dem Zabismus hervorgetretenen Völkern finden, im perſiſchen Bewußtſeyn ganz gefehlt habe. Wenn die Mitra dem ſpäteren perſiſchen Syſtem, der Lehre von den zwei Principien, der mehr antimythologiſch als mythologiſch zu nennenden Lehre des Serdutſch fremd ſcheint, oder vielmehr wenn ſie durch dieſe zurückgedrängt iſt, ſo folgt daraus nur, daß dieſe Lehre ſpäteren Urſprungs iſt, ja daß vielleicht eben dieſe Zertrennung des Bewußtſeyns in eine männliche und eine weibliche Gottheit, die als Mutter der erſten gedacht wurde, die Veranlaſſung zu jenem ſogenannten Dualismus wurde, der die beiden Principien, das die Kreatur ausſchließende, ihr inſofern feindliche, und das ihr wohlwollende zu einer abſoluten Einheit verband, und ſo die mythologiſche Bewegung aufhielt, der die anderen Völker unaufhaltſam zu folgen beſtimmt waren.

Digitized by Google

Eilfte Vorleſung.

Am Schluſſe meines letzten Vortrags habe ich auf ein antimythologiſches Element innerhalb der Mythologie hingedeutet. Indem wir nämlich den Uebergang zum nicht aufzuhaltenden mythologiſchen Proceß machen, müſſen wir bemerken, daß gleich im Anfang eine Oppoſition gegen denſelben vorhanden war und ein der Mythologie entgegengeſetztes Syſtem vom Anfang bis herab in die indiſche Mythologie ſich in der Stille immer fort erhalten hat, das freilich nicht umhin konnte ſelbſt auch mit ins Verderben geriſſen zu werden. Obgleich nun das wirkliche Hervortreten dieſer antimythologiſchen Richtung erſt in einen ſpäteren Zeitraum fällt, ſo ſind wir doch veranlaßt, ſchon hier auf dieſelbe einzugehen, theils weil ſie von dieſem Punkt der Entwicklung ihren Ausgang genommen hat (alſo am einfachſten abzuleiten iſt), theils aber auch weil es uns dadurch möglich wird, die bereits angeregte Schwierigkeit wegen des Mithras und ſeiner Nichterwähnung durch Herodotos, wie wir hoffen, befriedigend zu löſen. Denn auffallend bleibt es immer, theils daß Herodotos von einem männlichen Mithras nichts weiß, theils daß im Gegentheil in ſpäteren Denkmälern die Spur der Mitra beinahe verſchwindet. Auf jeden Fall, da der männliche Mithras durch ſo viele Denkmäler beſtätigt iſt, muß erklärt werden, in welchem Verhältniß derſelbe zu der Mitra ſteht. Um nun hierüber ins Klare zu kommen, wollen wir noch einmal uns deutlich vorſtellen, was Herodotos von perſiſcher Götterlehre weiß. Er kennt alſo nur jene alten, ohne Tempel, Altäre und Bilder, angebeteten Götter, welche auch in der ſpäteren

perſiſchen Geſchichte noch immer als die altväterlichen Götter, als θεοὶ πατρῷοι, und demnach im Gegenſatz mit jüngeren Göttern erwähnt werden, jenen höchſten Gott des Himmels, den auch andere Griechen den perſiſchen Zeus nennen, Sonne und Mond ſammt den Elementen. Wer erinnert ſich nicht an jenes Opfergebet des Kyros in der Kyropädie: Väterlicher Zeus und die Sonne und alle Götter nehmt dieß an [1]; einer Menge ähnlicher Stellen nicht zu erwähnen, aus denen noch erhellt, daß jene alten Götter in Perſien nicht antiquirt waren, noch immer verehrt wurden, woraus zu ſchließen iſt, daß die ſpätere religiöſe Entwicklung in Perſien nicht denſelben Weg wie unter anderen Völkern, z. B. den Griechen, genommen hat, welche auf Verehrung von Sonne und Mond als barbariſch herabſahen [2]. Außer jenen alten Göttern, deren Verehrung Herodotos in Perſien noch ganz als beſtehend und allgemein herrſchend antrifft, lernte er nun noch jene weibliche Gottheit kennen, die er ſelbſt als eine neuere bezeichnet. Dieß liegt in dem ſchon mehrfach erwähnten ἐπιμεμαθήκασαν: ſie lernten dazu — alſo auf jeden Fall auch hernach — die Urania kennen, und ſelbſt darin, daß er nicht ſagt, wie ich eben anführte: „ſie lernten", ſondern: „ſie haben aber auch gelernt, der Urania opfern, die ſie Mitra nennen", liegt der Ausdruck von etwas Späterem, Neuerem und in Bezug auf das Erſte und Aeltere Fremdem; ja die Mitra erſcheint ihm etwas ſo wenig zu dem übrigen perſiſchen Syſtem Paſſendes, daß er ſie eben darum die Perſer von den Aſſyriern und Arabiern annehmen läßt. Warum weiß er nun nichts von Mithras? Man kann freilich ſagen, Herodotos weiß auch nichts von einem Zoroaſter. Bekanntlich geſchieht die erſte Erwähnung des Zoroaſter in dem für pſeudo-platoniſch erkannten Geſpräch, dem erſten Alkibiades. Es könnte ſogar begreiflicher erſcheinen, daß Herodotos von Mithras nichts erfahren, als daß

[1] Die Stelle lautet: Εὐθὺς οὖν λαβὼν ἱερεῖα ἤιε Διΐ τε πατρῴῳ καὶ Ἡλίῳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς καὶ τῶν ἀκρων, ὡς Πέρσαι φάσιν, ὧδε ἐπευχόμενος: Ζεῦ πατρῷε καὶ Ἥλιε καὶ πάντες θεοί . . . Lib. VIII, c. 7, §. 3.

[2] Man findet dieſe Stellen bei Brissonius, de reg. Pers. princ. p. 347.

Digitized by Google

er von Zoroaſter nichts vernommen. Immer bleibt die Frage, da ſowohl eine Mitra als ein Mithras (gleichviel, ob von jeher und gleichzeitig) verehrt wurden, wie hängen beide zuſammen? Denn daß beide gar kein Verhältniß zueinander gehabt haben ſollen, ſcheint doch zu unglaublich. Es läge ſehr nahe, das Verhältniß beider ſich ſo zu denken. Mitra iſt jene erſte weibliche Gottheit, zu welcher der erſt ausſchließliche Gott erſinkt, indem er ſeine Ausſchließlichkeit, ſeine Centralität aufgibt, alſo peripheriſch wird und nun ſtatt ſeiner ſelbſt im Centro den relativgeiſtigen Gott, unſer A^2, ſetzt. Inſofern erſcheint dieſe erſte weibliche Gottheit zugleich als Setzendes und zwar als materiell Setzendes, d. h. als Mutter jenes höheren Gottes. Wie natürlich alſo zu denken, Mitra ſey die Mutter, Mithras der Sohn, alſo er ſey eben jener relativ geiſtige Gott! So hat das Verhältniß unter anderen Creuzer genommen [1]. Aber dieſe Vorſtellung wird durch anderes, durch Attribute des Mithras widerſprochen, der ſelbſt noch in den Zendbüchern weit mehr das Anſehen eines ſelbſt materiellen, als eines relativ, d. h. einſeitig geiſtigen Gottes hat. Zwar iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, als wäre dieſer höhere Gott der der Materie und alſo der Leiblichkeit überhaupt entgegengeſetzte, denn vielmehr iſt er ja der materialiſirende. Ohne ihn keine Materie, wie keine Mannichfaltigkeit. Aber eben, weil er dieß, iſt er nicht ſelbſt der materielle. In den Zendbüchern heißt aber Mithras z. B. der Keim der Keime, d. h. der Urpotentielle. Daß dieß auf den relativ geiſtigen Gott, der vielmehr der Gegenſatz des Potentiellen, reiner Actus iſt, nicht paßt, leuchtet ein. Ferner waren ihm vorzüglich Grotten und natürliche Höhlen eigen geweiht; in ſolchen wurden auch ſeine Myſterien begangen. Auch dieß bezeichnet mehr den großen, allgemeinen Naturgott als einen einſeitig geiſtigen Gott. Ferner wäre Mitra die Mutter, Mithras der Sohn, ſo wäre es unbegreiflich, wie der Mithras die Mitra ſo ganz hätte verdrängen können; in dieſem Verhältniß konnten nicht bloß, ſondern beide mußten zuſammen beſtehen. Wenn Mithras der Sohn, ſo ſetzte er die Mutter voraus; war er der ins Geiſtige erhöhte Gott, der Gott der höheren

[1] A. a. O. Th. I, S. 734.

Digitized by Google

Potenz (A^2), ſo ſetzte er das ihn Erhöhende, die Gottheit der niederen Potenz, voraus.

Aber wie wurde denn nach unſrer Anſicht Mitra ſo auffallend durch Mithras verdrängt? Dieß iſt eine nothwendige Frage, und nur durch Beantwortung derſelben werden wir uns über dieſes ganze Verhältniß, ſowie über die eigentliche Natur der perſiſchen Religion völlig aufklären.

Um dieſe Frage zu beantworten, muß ich zunächſt wieder an Früheres erinnern. Jener erſte, ausſchließliche Gott, den wir Uranos nennen können, will ſich natürlich nicht aus dem Bewußtſeyn, aus dem Centrum verdrängen laſſen, er widerſetzt ſich der Succeſſion; er iſt der ſeiner Natur nach ungeſchichtliche Gott, der Gott, der nicht in die Zeit will — geſchichtlich wird er eben nur, indem er als Vergangenheit geſetzt wird. Ferner jener erſt ausſchließliche Gott, indem er nun von ſeiner Stelle gewichen und peripheriſch geworden iſt, hat ſich dem höheren nur eben erſt überwindlich gemacht, aber noch iſt er nicht überwunden. Er iſt nur gegen den höheren Gott äußerlich, d. h. relativ potentiell geworden, aber in ſich, alſo innerlich noch immer was er zuvor war, poſitiv oder reines B. Aber da mit dieſer ſeiner Stellung wenigſtens die Möglichkeit der Ueberwindung gegeben iſt, ſo fängt nun die wirkliche Ueberwindung, der eigentliche Kampf an. Aus dieſem Kampf zwiſchen dem nun erſt als überwindlich geſetzten Gott und dem höheren, relativ geiſtigen Gott, welcher den materiellen überwindet, aus dieſem Kampf entwickeln ſich, wie wir ſeiner Zeit ſehen werden, die ſpäteren Momente der Mythologie, entwickelt ſich z. B. das Götterſyſtem der Phönikier, der Karthager, der Aegypter, der Indier und ſelbſt der Hellenen. Nun aber eben dieſe ſpäteren Momente fehlen in der perſiſchen Religion ganz. Noch zu Herodots Zeiten verehren die Perſer den Himmel, Sonne, Mond und die Elemente, tempel- und bilderlos, auf eine Weiſe, wie ſie weder von den Phönikiern, noch von den Aegyptern, Indern oder Griechen verehrt werden. Bei allen Geboten, Opfern und andern heiligen Gebräuchen werden noch immer jene väterlichen, d. h. die alten Götter zuerſt angerufen. Die Perſer haben ſich

Digitized by Google

alſo offenbar jenem ſpäteren mythologiſchen Proceß entzogen. Und gleichwohl zeigt ſich bei ihnen der Uebergang zu demſelben in der Mitra. Wie ſoll man ſich dieß erklären, dieſes Stillſtehen auf dem Wege des mythologiſchen Proceſſes? — Dieſes Stillſtehen iſt ein Factum, und wir begreifen nun erſt dadurch die Art, wie Herodotos von der Mitra ſpricht. Sie war das einzige Weſen der Perſer, das er mit ähnlichen anderer aſiatiſcher Völker vergleichen konnte, das ihn an die Mylitta der Babylonier, die Alitta der Arabier u. ſ. w. erinnerte. Und dennoch ſieht er unter den Perſern nicht die Folge, die ſie unter den andern Völkern hatte. Aus dieſem Grunde, weil ſie für die Perſer ohne Conſequenz, meint er, ſie hätten ſie nur von den Aſſyriern und Arabiern angenommen — gelernt, wie er ſagt. Dieſe Vermuthung iſt nun freilich ungegründet. Ich bin überzeugt, daß die Perſer ebenſo urſprünglich auf die Mitra, als die Aſſyrier auf die Mylitta und mehr oder weniger alle Völker auf dieſelbe Gottheit gekommen ſind. Denn ihr Begriff iſt nicht ein zufälliger Begriff, ſondern das natürliche Erzeugniß eines nothwendigen Uebergangs. Aber Herodotos iſt ſelbſt da, wo er eine irrige Vermuthung vorträgt, noch lehrreich.

Wie ſollen wir es alſo nun erklären, daß die Mitra ſo ohne Conſequenz für die Perſer blieb? Wären die mythologiſchen Gottheiten freie, willkürliche Erfindungen, ſo könnte man ſich dieß freilich nicht erklären; man würde nicht einſehen, warum die Phantaſie einmal auf dem Weg einer vollſtändigen mythologiſchen Götterlehre plötzlich ſtill ſtünde. Aber die mythologiſchen Göttervorſtellungen ſind, wie ich hinlänglich bewieſen, unwillkürliche Erzeugniſſe eines außer ſich ſelbſt geſetzten Bewußtſeyns; alſo auch für das perſiſche Bewußtſeyn war jene weibliche Gottheit nur eine unwillkürliche Anwandlung, aber, indeß andere Völker der mythologiſchen Anmuthung folgten, war es nicht unmöglich und es erſcheint ſogar (weil doch in jeder geſchichtlichen Entwicklung in der Regel alle Möglichkeiten repräſentirt werden) als natürlich, daß unter einem Volk das Bewußtſeyn gerade bei dieſem Punkt ſtehen blieb, der weitern Folge, ſobald es dieſe gewahr wurde, ſich widerſetzte. In Israel ſelbſt ſehen wir das Volk denſelben natürlichen Anwandlungen

zum mythologiſchen Polytheismus ausgeſetzt, die wir unter den anderen, den ſogenannten heidniſchen Völkern finden. Wäre Herodotos nach Jeruſalem gekommen zur Zeit abgöttiſcher Könige, vielleicht wußte er auch nur von den Sterngöttern der Aſtarte und nichts von dem Jehovah. Dieſer Hang des Volks wird von den Prieſtern und Propheten immerwährend — obſchon großentheils ohne Erfolg — beſtritten. Dagegen ſcheint es in Perſien einer mächtigen Prieſterſchaft wirklich gelungen zu ſeyn, dem Proceß, der in andern Völkern unaufhaltſam, in Indien bis zur äußerſten Verwirrung ſich fortſetzte, Einhalt zu thun und ihn zu hemmen. Auch in der perſiſchen Religion hatte das Bewußtſeyn den Uebergang gemacht, den wir in der Mythologie aller Völker durch die Urania bezeichnet finden. Aber eben hier, wo nun das Bewußtſeyn der andern Völker gleichſam in ein Doppeltes ſich ſchied, in das Bewußtſeyn des realen Gottes auf der einen und des ihm *entgegenſtehenden* geiſtigen auf der andern Seite, widerſetzte ſich das perſiſche Bewußtſeyn dieſer Entzweiung; es hielt auch noch jetzt die Einheit feſt, d. h. der materiell gewordene Gott, zu dem der Uebergang in der Mitra geſchehen war, und der relativ geiſtige Gott, *gegen* welchen der andere ſich materialiſirte — alſo der materialiſirte und der materialiſirende — waren ihm *Ein* Gott, der nun nothwendig ein *abſoluter* Gott, ein Allgott war — kein Gott, der einen andern (A²) neben ſich hat —, und dieſer war Mithras. An die Stelle des *relativen* Monotheismus des vorhergehenden Moments, der eben durch die Kriſis des Bewußtſeyns, welcher durch die Urania bezeichnet iſt, als ein relativer auch erklärt wurde (denn früher war er dem Bewußtſeyn allerdings abſolut) — an die Stelle des bloß noch relativ Einen Gottes, der nur der relativ Eine war, weil ihm der andere, der geiſtige, entgegenſtand (wenigſtens potentiell der relative) trat ein Allgott, der eine Zweiheit in ſich, aber eben darum nicht relativ, ſondern abſolut Einer war. Dieſer (materielle) Allgott war Mithras, der alſo der materialiſirende und materialiſirte in Einem iſt. — Indem ſich das perſiſche Bewußtſeyn dem entſchiedenen Polytheismus widerſetzte, konnte es zwar nicht mehr zu dem vormateriellen, geiſtigen Gott zurück, der Gott blieb ihm materiell,

Digitized by Google

aber nicht relativ gegen einen höheren, ſondern ſo, daß er eben als dieſer materielle ſelbſt der höchſte und abſolute wurde, und auch nicht erſchien als der gegen einen höheren, ſondern als der durch ſich ſelbſt, durch ſein eignes Wollen materiell gewordene, als der freiwillig aus jener unzugänglichen Geiſtigkeit, aus der Geiſtigkeit, die keine Kreatur zuließ, ſich ſelbſt herausgeſetzt und zur Natur gemacht hat. Daß Mithras dieſer Gott war, nicht ein einzelner, ſondern der höchſte, der abſolute, dieß erhellt ſchon aus einer Gloſſe bei Heſychios, wo er ὁ πρῶτος ἐν Πέρσαις θεός genannt wird. Dieſer Allgott aber konnte dem Bewußtſeyn nicht wohl anders erſcheinen als wie der Gott, der aus Liebe zur Kreatur ſich ſelbſt materialiſirt, d. h. ſich ſelbſt peripheriſch und zur Natur gemacht hatte. In dieſem Sinn iſt jene Rede des perſiſchen Chiliarchen, der dem Themiſtokles ſagt: das ſey ihr ſchönſtes Geſetz, den König ehren als Bild des alles errettenden oder befreienden Gottes[1]. Hier wird alſo der Gott, deß Bild der König iſt, angeſehen als der alles errettende. Jede Errettung aber ſetzt eine Gefahr, eine Enge, angustias, voraus. Dieſe Enge war eben das urſprünglich centrale Seyn, das für die Kreatur keinen Raum ließ. Wie die entſprechende weibliche Gottheit, nach dem was ich gleich anfangs erinnert und in der Folge noch beſtimmter nachweiſen werde, wie dieſe ebenfalls angeſehen wurde als die erſte Errettung, als die erſte Ausbreitung, als der erſte Sieg über das Centrum, ebenſo war Mithras der Gott, der ſich ſelbſt materialiſirend Natur überhaupt ſetzte und dem Geſchöpf Raum gab, der alles Errettende, d. h. der das Geſchöpf gleichſam aus dem Feuer, aus dem Centrum der urſprünglichen Einheit herausrettete in die Weite des materiellen, des Naturſeyns. Eben darum hieß Mithras auch vorzugsweiſe der Vater Mithras, was von keinem einzelnen Gott wäre geſagt worden, Schöpfer von Allem, des Werdens Herr (γενέσεως δεσπότης[2]), bei dem es ſtand, ob überhaupt ein Werden ſtatthaben ſollte[3]. Aber dieſe Materialiſirung

[1] εἰκόνα θεοῦ τοῦ τὰ πάντα σώζοντος.

[2] Bei Porphyrius de antro Nymph. p. 22. ed. van Goens.

[3] „Mithras omnipotens“ in mehreren Inſchriften bei Gruter, p. 33, 10. 34, 1.

Digitized by Google

des Gottes war nicht etwas einfürallemal Geſchehenes, ſondern immerfort Geſchehendes. Denn wenn der Gott einfürallemal die Immaterialität aufgab, ſo war er ein todtes Materielles, ein Gewordenes, nichts weiter Vermögendes. So aber erſchien er dem perſiſchen Bewußtſeyn nicht. Ein ſolcher todter Pantheismus, eine ſolche todte Subſtanz, der die Dinge als bloße Affektionen, an denen ſie ſelbſt keinen thätigen Theil hat, nur paſſiver Weiſe inhäriren, war der ſpäteren Zeit der philoſophiſchen Abſtraktion vorbehalten. Dem Bewußtſeyn der Perſer blieb vielmehr der Gott die ſtets lebendige, ewig bewegliche Mitte zwiſchen Expanſion und Contraktion, er war ſtets ebenſowohl der der Kreatur wohlwollende, als der der Kreatur entgegengeſetzte, ſo daß ſein Weit-Werden (alſo der Kreatur Raum-Geben) ſtets als ein durchaus freiwilliges, liebevolles und eben darum preiswürdiges, den Dank und Jubel der Geſchöpfe forderndes erſchien.

Dieſe Mitte zwiſchen Contraktion und Expanſion, wovon jene als das Geſchöpfwidrige, dieſe als das dem Geſchöpf Holde erſchien, dieſe Mitte des Mithras erhellt auch aus den zu Ehren des Mithras gefeierten Feſten und deren Unterſchied. Denn natürlich nur jene gegen das Geſchöpf liebevolle Eigenſchaft des Mithras wurde mit Freudenfeſten begangen[1]. So wurde im alten Perſien wenige Tage nach der winterlichen Sonnenwende, wenn die Sonne wieder ſteigt und der Tag zunimmt, ein großes Mithrafeſt unter dem Namen Mihragan gefeiert. Denn Mithras war es, der die Sonne zurückführte. Er war, wie die Zendbücher ſich ausdrücken, der Erde zum Mittler gegeben, ſie weit zu machen in Ormuzds Reich, d. h. im Reiche des Lichts. Dieſe Feſte, welche ſich auf die Expanſion des Mithras in die Natur bezogen, waren öffentliche, allgemeine Volksfeſte. Unſtreitig war eben dieſes nach der Winter-Sonnenwende gefeierte Feſt jener Mithrastag, von welchem das bei Creuzer angeführte Bruchſtück des Geſchichtſchreibers Duris redet; denn dieſer Mithrastag wird beſchrieben als ein Feſt der Ausgelaſſenheit, d. h. eben der Expanſion, des Wohllebens. Wie die babyloniſche Mylitta ſelbſt die Aus- und Freigelaſſene — die Ausflucht aus

[1] Hyde, Historia Vet. Persarum, p. 245.

Digitized by Google

der erſten, urſprünglichen Einheit — war, ſo erſchien dem perſiſchen Bewußtſeyn die ganze wiederbelebte Natur als Moment einer Entlaſſung, Auslaſſung aus dem centralen Seyn, als eine Expanſion des Mithras. An dieſem Tage der Ausgelaſſenheit allein ziemte es auch dem Könige bis zur Trunkenheit zu trinken, an dieſem Tag allein den Volkstanz zu tanzen[1]. Dieſes alſo war das öffentliche, das allgemeine Feſt. Dagegen wird ausdrücklich bemerkt, daß die Mithrasmyſterien im Frühjahr, alſo um die Frühlings-Tag und Nachtgleiche gefeiert wurden, um die Zeit, wo Contraktion und Expanſion, Nacht und Tag, Finſterniß und Licht gleich gewogen erſcheinen. (NB. Dieſe Feier geſchah in Rom, nicht in Perſien; alſo wenn die römiſchen Mithrasmyſterien falſche waren, beweist dieß nichts.) Hieraus erhellt denn wohl, daß jene höchſte Idee des Mithras als Vermittler, als das zwiſchen Poſitivem und Negativem, Expanſion und Contraktion in der Mitte ſtehenden, der Geheimlehre, den Myſterien angehörte. (In den Myſterien überhaupt eigentlich der Cultus. Die der Kreatur entgegengeſetzte Kraft war der eigentliche Gegenſtand des Cultus. Sie war id quod colendum erat, was verſöhnt werden mußte). Die poſitive Seite war die allgemeine, allen verſtändliche und zugängliche; die negative Seite des Mithras, alſo auch Mithras, ſofern er zwiſchen poſitiv und negativ iſt, gehörte nur dem höheren Wiſſen an, in welches außer dem König und dem herrſchenden Stamm der Paſargaden niemand eingeweiht wurde, wodurch denn ganz begreiflich wird, daß Herodotos von Mithras nichts weiß, während die ſpäteren, in Perſien nach der macedoniſchen Eroberung mehr einheimiſchen Griechen von ihm als dem Hauptgott der Perſer allein reden, indem nun vielmehr die Geſtalt der Mitra ihnen unbedeutend blieb, als die nur Uebergang geweſen war, nur als Uebergang gedient hatte und natürlich gegen die höhere Idee des Mithras mehr und mehr verſchwinden mußte.

Da ich hier das Verhältniß der Mithrasfeſte zu den verſchiedenen Punkten der Sonnenbahn berührt habe, ſo kann ich nicht umhin, von dem Verhältniß des Mithras zu der Sonne ſelbſt etwas zu ſagen.

[1] Creuzer a. a. O. Th. I, S. 732.

Unſtreitig haben jene Mithrasfeſte Veranlaſſung gegeben, den Mithras mit der Sonne zu verwechſeln, was ſo allgemein und ſelbſt von Griechen, z. B. Strabo, geſchehen iſt, und was einige ſogar dahin ausdehnen zu dürfen glaubten, die weibliche Mitra alsdann für den Mond zu erklären und dieß für Herodotos Meinung zu halten, eine Meinung, die in dem Zuſammenhang, in welchem er von der Mitra ſpricht, durchaus keinen Sinn hätte. Er läßt, wie wir wiſſen, dieſe Vorſtellung der Mitra auf den ältern Sternen- und Elementendienſt folgen, und erwähnt der Mitra offenbar in einem gewiſſen Gegenſatz mit dieſen früheren Gottheiten; welchen Sinn hätte nun die Stelle, wenn nach ſeiner eigenen Meinung die Mitra nur wieder der Mond, der Mithras, den er nur unterlaſſen hätte ausdrücklich zu nennen, die Sonne wäre? Am weiteſten hat dieſe Identität des Mithras mit der Sonne der bekannte Dupuis ausgedehnt, der in ſeiner Origine de tous les Cultes überhaupt alles auf Sonnendienſt zurückführt und ſo weit geht zu behaupten, weil in derſelben Zeit, wo in Perſien der Mithrastag begangen wurde, um das Winterſolſtitium, in Rom der Natalis solis invicti gefeiert wurde, und weil die chriſtliche Kirche für gut fand, das Geburtsfeſt des Welterlöſers auf dieſelbe Zeit zu verlegen, ſo ſey Chriſtus ſelbſt jener sol invictus, Eins mit Mithras, und das Chriſtenthum nur ein Zweig, nur eine beſondere Sekte der Mithrasgeheimniſſe. Die Frühlingsſonne war allerdings nur das Zeichen des wiedererſcheinenden Mithras, nämlich des Mithras von der Seite der Expanſion genommen; die Sonne war gleichſam die beſtändige Begleiterin des Mithras, weil durch ſie nach der Starrheit und Dunkelheit des Winters die Erde wieder weit wurde; daher ſo viele Inſchriften: Deo invicto mithrae et socio (zuweilen auch comiti) soli sacrum [1]. Mithras war der unbeſiegliche Gott, weil er aus jeder Verdunkelung — Contraktion — wieder ſiegreich, in neuer Expanſion hervortrat. Die Sonne aber erſcheint ſtets nur in ſeinem Geleit oder Gefolge. Nicht Er kommt mit der Sonne, ſondern ſie kommt mit ihm, wenn er die Welt wieder weit macht.

[1] Dieſe Inſchrift: D. I. M. ET. SOCIO. SOLI. SAC. findet ſich in Muratoris Anecdotis T. I, p. 128.

Digitized by Google

(Warum ſteigt die Sonne wieder? Dieß bedurfte einer Erklärung). Auf einigen Inſchriften ſteht allerdings auch Deus Sol invictus Mithras, ſo daß die Sonne ſelbſt Mithras und Mithras sol genannt zu werden ſcheint. Aber theils kann ja dieß immer noch nur als eine Redefigur ausgelegt werden, theils folgt daraus bloß, daß in jenen Zeiten, welchen dieſe ſämmtlichen Inſchriften angehören — die ja nicht aus Perſien ſelbſt abſtammen —, daß alſo in ſpätern Zeiten allerdings Mithras zum Theil mit der Sonne verwechſelt worden, was unter den angegebenen Umſtänden ebenſo leicht als in unſern Zeiten geſchehen konnte. Denn daß die Verwechslung nicht allgemein war, erhellt aus den zahlreichen andern Inſchriften, wo die Sonne als bloßer comes des Mithras ausdrücklich von dieſem unterſchieden wird. Es käme noch darauf an zu unterſuchen, welche von beiden Inſchriften die älteren ſind. In vielen Inſchriften zu Ehren des Mithras iſt ſie nicht einmal erwähnt.

Daß Mithras in den Zendbüchern nicht die Sonne iſt, darüber ſind die bedeutendſten Auktoritäten einig. Anquetil (der erſte Herausgeber der Zendbücher), Kleuker (der deutſche Bearbeiter des Zendaveſta), ſelbſt Eichhorn geſteht es zu; ſtatt aller aber brauchte ich bloß Silveſtre de Sacy zu nennen, einen Mann, der durch ſeinen Charakter ebenſo ſehr als durch ſeine Kenntniſſe verdient, in allem, was das Orientaliſche betrifft, als ein Orakel verehrt zu werden.

Ich kehre zurück auf die Idee des Mithras als Mittler, für welche ich noch eine bedeutende Beſtätigung anzuführen habe.

Dem Herodotos freilich mußte der perſiſche Mithras gewiſſermaßen ſchon durch ſeine Bedeutung unzugänglich ſeyn; denn der mythologiſche Grieche — und Herodotos insbeſondere zeigt ſich noch ganz in die mythologiſchen Vorſtellungen eingetaucht — konnte für eine unmythologiſche Religion, die außer allem Vergleich ſtand mit dem, was er ſonſt kannte, keinen Sinn haben. Wenn ihm alſo ſchon darum die Idee des perſiſchen Mithras ferne lag, wenn außerdem das Geheimniß, in welchem die wahre Idee des Mithras erhalten wurde, auf der einen, und die fortdauernde, allgemeine Verehrung der alten väterlichen Götter des Himmels, der Himmelslichter und der Elemente von der andern

Digitized by Google

Seite ihm die Kenntniß des Mithras entzogen — und Sie begreifen ſehr leicht, wie jener von ſich ſelbſt materialiſirte Gott, jener Naturgott (denn dieß iſt ein und derſelbe Begriff), wie jener allgemeine Naturgott Mithras die älteſte Verehrung der Sterne und Elemente nicht ausſchloß —, wenn es alſo überhaupt jetzt ganz begreiflich wird, daß Herodotos von dem Mithras nichts weiß, ſo iſt es dagegen ebenſo begreiflich, daß die ſpäteren Griechen, die ſchon innerlich mehr abgewendet von ihrem Polytheismus für orientaliſche Ideen, beſonders für die des orientaliſchen Pantheismus (der jedoch auf gewiſſe Art auch ein Monotheismus ſcheinen konnte) empfänglicher, daß dieſe ſpäteren, nach der macedoniſchen Eroberung lebenden Griechen den perſiſchen Mithras nicht nur überhaupt vorzugsweiſe kennen, ſondern daß ſie auch die richtige Idee deſſelben kennen; und in dieſer Hinſicht halte ich die vielbeſprochene Stelle des Plutarch, in welcher er ſagt, daß die Perſer den Mithras den Mittler nennen, für eine auf wirklicher Kenntniß gegründete Aeußerung und durch das, was ich für dieſe Bedeutung des Mithras bereits angeführt habe, ebenſo beſtätigt, als hinwiederum für unſere Anſicht beſtätigend[1]. Und hier, nachdem durch eine ſo unverwerfliche Auktorität unſere Erklärung des Mithras beſtätigt iſt, will ich denn auch noch ein Wort über den Namen hinzufügen.

Im Mithras (dem von ſich ſelbſt materialiſirten) war nun der Moment der Materialiſirung und demnach Mitra ebenfalls geſetzt; denn Mitra iſt der Moment der Materialiſirung. Mitra war aber nur als ein Verſchwindendes geſetzt, und ſo begreift ſich, wie ſpäterhin, wenn auch äußerlich noch Heiligthümer der Mitra beſtanden, dennoch in der eigentlichen religiöſen Vorſtellung Mitra durch Mithras gleichſam verſchlungen erſcheint. Ich habe nun den Namen Mitra als gleichbedeutend mit *μήτηρ* erklärt. Obgleich nun Mithras etwa ebenfalls den materialiſirten Gott bedeuten könnte, ſo ſcheint dieſe Erklärung doch unſtatthaft, weil man genau wiſſen will, wie der Name des Mithras

[1] Die Stelle Plut. de Isid. et Osiride c. 46 lautet: *Οὗτος (Ζωρόαστρις) ἐκάλει τὸν μὲν Ὡρομάζην τὸν δ' Ἀριμάνιον· καὶ προσαπεφαίνετο — — μέσον ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτην ὀνομάζουσιν.*

Digitized by Google

perſiſch geſchrieben wurde, und da würde ſich denn finden, daß er mit dem perſiſchen mader nichts gemein hätte. Man müßte alſo dann annehmen, daß Mitra und Mithras des zufälligen Gleichlauts ungeachtet zwei verſchiedene Namen ſeyen. Dafür wäre etwa anzuführen, daß Herodotos den Namen Mitra mit dem τ ſchreibt, während Mithras (— es) mit dem θ geſchrieben wird. Dagegen iſt zu bemerken, daß Herodotos, wenn er des Mithras ſelbſt nicht erwähnt, wenigſtens Namen nennt, die von Mithras ſich herſchreiben, Mitradatas (= dem gewöhnlichen Mithridates) und Mitrabatas, die er ebenfalls mit einem bloßen τ ſchreibt. Daraus ließe ſich alſo auf eine Differenz beider Namen nicht ſchließen. Deſto mehr aber daraus, wenn der eigentlich perſiſche Name für Mithras Meher wäre, wie allgemein behauptet wird. Dieß ſcheint man aber nicht daraus zu ſchließen, daß man irgendwo den Namen Mithras wirklich ſo geſchrieben geſehen hätte, ſondern theils aus dem Namen der früher erwähnten Sonnenfeſte, wovon das eine Mihragan heißt; allein Mihr heißt im Perſiſchen wirklich Sonne [1], Mihragan kann alſo gar wohl bloß Sonnenfeſt, und braucht nicht Mithrasfeſt zu bedeuten, ob es gleich auch ein Mithrasfeſt war; theils inwiefern man ſelbſt den Mithras mit der Sonne identificirte, was ich ſchon für falſch erklärt habe. Ferner wenn der perſiſche Name des Mithras Mihr, woher alsdann das θ in dem Namen Mithras? Hyde ſucht dieß daher zu erklären, daß die Griechen in der Mitte des Worts keine einfache Aſpiration ausdrücken können, daher haben ſie das ה in der Mitte des Worts durch eine Aspirata, durch θ bezeichnet. Wie kommt es aber, wenn im perſiſchen Wort kein ת vorkam, daß der Name Mithridates hebräiſch מִתְרְדָת geſchrieben wird (im Buch Eſra zweimal [2]; die Hebräer konnten doch eine einfache Aſpiration in der Mitte ausdrücken. Daraus, daß bei Tacitus ein Sohn des Phraortes, Meherdates, vorkommt, kann nichts folgen; denn dieſer Name bedeutet eben den von der Sonne Gegebenen, wie Mithridates den von Mithras Gegebenen.

[1] Hyde a. a. O. p. 105 ſagt: At in religionis negotio Sol praecipue appellatur Mihr, qua voce primario significatur Amor.

[2] 1, 8. 4, 7.

Digitized by Google

Ich bleibe alſo vorjetzt wenigſtens und bis ich eines Beſſern belehrt werde, bei meiner Erklärung der Mitra, nach welcher ſich dieſes Wort auf mater, materia bezieht, und vermuthe etwas Aehnliches in Mithras, der ſeinem Begriff nach in der That der summus materiator (materiator sui ipsius) iſt, wenn man nicht etwa annehmen will, daß im Namen Mithras eben die Eigenſchaft des Mittlers ausgedrückt geweſen. Plutarch ſpricht aber von dieſer Mittlerbedeutung des Mithras hauptſächlich in Bezug auf den Gegenſatz des Ormuzds, Oromazes, d. h. des das Licht, das Gute wollenden Gottes, und des Ahriman, der als der dem Guten und dem Licht feindliche Gott gedacht wurde. „Zoroaſter, ſagt Plutarch, nannte den einen Gott Oromazes, den andern Arimanios, in der Mitte zwiſchen beiden aber iſt Mithras, deßhalb ihn denn die Perſer auch Mittler nennen“ [1]. Daß ihn die Perſer den Mittler nennen, iſt ein Factum, das Plutarch anführt und das er zu erklären ſucht, indem er dieſe Mittlerbedeutung auf Ormuzd und Ahriman bezieht.

Es gibt mir dieß natürliche Veranlaſſung, mich ebenfalls über das Verhältniß des Mithras zu dem Dualismus des Zoroaſter oder der Zendlehre zu erklären, der von jeher als ein großes Problem in der Geſchichte der Religion und des menſchlichen Geiſtes überhaupt betrachtet wurde.

Mithras iſt der Naturgott, aber nur in einem beſtändigen Aufſchluß, ſo demnach, daß er ſtets in der Mitte iſt zwiſchen Contraktion und Expanſion, und alſo die Contraktion immer auch beſteht. Contraktion = Zurückgehen in die urſprüngliche, alle Mannichfaltigkeit, alſo auch das Geſchöpf, ausſchließende Einheit; Expanſion dagegen iſt der die Mannichfaltigkeit, alſo auch das Geſchöpf, vielmehr ſetzende Wille ſelbſt. Der Gott nun, der der Kreatur wohl will, erſcheint dem Bewußtſeyn überhaupt als der gute, holde, der entgegengeſetzte als der unbgute, unholde. Mithras iſt alſo nach ſeiner urſprünglichen Idee allerdings die Mitte, der Mittler zwiſchen dem guten und dem unguten Princip, und es begreift ſich hieraus, wie Mithras auch Mittler

[1] S. die Anmerkung S. 216.

Digitized by Google

zwiſchen Ormuzd und Ahriman. Als poſitiv iſt er Ormuzd, als negativ Ahriman.

Dagegen iſt nur einzuwenden, daß im Syſtem Zoroaſters Ormuzd und Ahriman, wie man gewöhnlich annimmt, als zwei völlig getrennte Potenzen aufgeſtellt waren, zwiſchen denen gar keine Einheit ſtattfindet. Nun iſt es zwar etwa denkbar, wie eine ſolche die Vernunft völlig zerreißende und gleichſam zur Verzweiflung bringende Meinung von zwei abſolut ſtreitenden und ſich entgegengeſetzten Principien im Kopf eines Einzelnen entſtehen, — ſchon ſchwerer ließe ſich denken, wie ſie in ſeinem Kopfe ſich behaupten und in die Länge beſtehen könne, aber ganz unglaublich iſt, wie ein ſolcher zerreißender Dualismus ſogar unter einem Volk wie die Perſer ſich behaupten konnte. — Ferner, wenn Ormuzd und Ahriman zwei unabhängige und ſo ziemlich gleiche Mächte, wer könnte wiſſen, wie ihr Kampf endigte und worauf es hinauskäme, wenn nicht ein höheres Weſen für den Triumph des Ormuzds Gewähr leiſtete[1]? Oder vielmehr, wie iſt überhaupt Kampf möglich, wenn ſie nicht auf irgend eine Weiſe Eins, wenn ſie abſolut außereinander, wenn ſie nicht genöthigt uno eodemque loco zu ſeyn?

Man hat von jeher geſucht, in dieſem perſiſchen Dualismus doch irgendwie eine Einheit zu entdecken; nur, glaube ich, iſt es nicht auf die rechte Weiſe angefangen worden. Man hat angeführt, daß nach dem Syſtem des Zoroaſter das gute Princip doch inſoferne gewiſſermaßen das ſtärkere iſt, als man annimmt, daß ein endlicher Sieg des Guten über das Böſe, eine endliche völlige Niederlage oder abſolute Erſchöpfung des böſen Princips in ihm gelehrt werde. Daraus würde allerdings folgen, daß das perſiſche Syſtem nicht ein ſolcher Dualismus

[1] Nach dem Zendaveſta iſt die Dauer der Welt zwölf Millionen Jahre, eingetheilt in vier Abſchnitte: 1) Ahriman, obgleich exiſtirend noch in die erſte Finſterniß verſunken, Ormuzd inſofern ohne Gegner (alſo Ahrimans Wirkung doch ein Wiedererheben); 2) Ormuzd überwiegend; 3) abwechſelndes Uebergewicht; 4) Uebermacht des Ahriman, der nahe daran iſt, Ormuzd und alle himmliſchen Genien aus der Welt zu vertreiben. Gleichwohl am Ende des Zeitraums abſoluter Sieg des Ormuzd.

Digitized by Google

ſey, wobei beide Principien als völlig gleichmächtige angenommen werden. Aber der urſprüngliche Dualismus wäre damit nicht aufgehoben, es wäre denn, daß man zugleich einen frühern Abfall des böſen von dem guten Princip, alſo ein urſprüngliches Gutſeyn des böſen Princips annähme. Aber eben dieß, ſo nahe es natürlich unſern Gedanken liegt, möchte ſich durchaus nicht aus den Urkunden der Zendlehre erweiſen laſſen. Alles ſpricht dafür, daß das gute und das böſe Princip als zwei gleich urſprüngliche gedacht werden. Man war daher ſehr froh, als man in dem Bundeheſch, obgleich dieß ſelbſt kein Zendbuch, eher ein Commentar über die Zendlehre und erſt im ſiebenten Jahrhundert der chriſtlichen Zeitrechnung geſchrieben iſt, indem es die Dynaſtie der Saſſaniden erwähnt, eine Aeußerung fand, welche auf eine urſprüngliche Einheit der beiden Principien zu deuten ſchien und in welcher, wie es ſcheint, ſchon frühere antidualiſtiſche Sekten in Perſien, vorzüglich aber neuere Gelehrte, Kleuker, Creuzer u. a. einen höchſten über Ormuzd und Ahriman gleich erhabenen Gott ſehen wollten. Die Stelle lautet ſo: „Ormuzd und Ahriman, beide gab Zeruane Akherene, die Zeit, die ohne Grenzen iſt“[1]. Offenbar aber iſt dieſe Stelle für ſich mehr als Eines Sinnes fähig. Einige haben ſie ſo gedeutet, daß Ahriman ein erſt im Lauf der Zeit entſtandenes, alſo ein vom urſprünglich Guten abgefallenes Böſe ſey. Aber wozu zwei — gleich

[1] Schon Shariſtani (ſchrieb im zwölften Jahrhundert v. Chr.) erwähnt übrigens einer, wie es ſcheint, antidualiſtiſchen Sekte, die er Zervaniten nennt, die alſo wohl jene Stelle des Bundeheſch ſchon benutzten (ſ. Hyde a. a. O. p. 298). Allein was können dieſe ſpäteren philoſophiſchen Sekten, die ſchon längſt mit griechiſchen und andern philoſophiſchen Ideen bekannt waren, für den urſprünglichen Sinn beweiſen? In den Zendbüchern ſelbſt wird zwar Zeruane Akherene auch einmal erwähnt (Kleukers Zendaveſta im Kl. Th. 2, S. 33). Hier ſagt aber Zoroaſter zu Ahriman (nicht aber zu Ormuzd): die grenzenloſe Zeit hat dich geſchaffen. — Anquetil (Mém. de l'Acad. 39, p. 768) ſagt: En quel endroit des livres Zend il est dit, qu' Ormuzd et Ahriman soient sortis de Dieu par la voie de la création? — J'ai prouvé, qu' Ormuzd dans les livres Zend n'avait aucun principe de son Existence. A plus forte raison doit on le dire d'Ahriman, qui certainement n'a point été produit. Um ſich nun wegen des Zaruam zu helfen, unterſcheidet Foucher (ib. p. 760) einen doppelten Zoroaſter, der erſte war reiner Dualiſt, der zweite reformirte dieſen Irrthum.

Digitized by Google

gute Principien? Man müßte denn nur den Ahriman als Geſchöpf des Ormuzd erklären. Dem widerſpricht aber der Inhalt der Zendbücher ſo ſehr, daß ſelbſt der alles mit chriſtlichen Ideen anſehende, aber Wahrheit liebende Kleuker nicht über ſich vermag, dieß zu behaupten, und ebenfalls beide für urſprünglich erklärt. Ich glaube alſo, daß die Stelle einen noch ſpeculativeren Sinn hat, nämlich dieſen: vor der Zeit, d. h. ehe Zeit überhaupt war, als ſich der Gott noch überall nicht ausgeſprochen, noch nicht in der Natur, dem Geſchöpf, expandirt hatte, konnte auch die Contraktion, die dem Geſchöpf entgegengeſetzte und gleichſam feindliche Kraft, noch nicht als ſolche ſich äußern. Der Gegenſatz entſtand alſo zwar nicht in der Zeit, aber mit der Zeit — mit der Zeit war erſt Expanſion und Contraktion als ſolche geſetzt. Gibt man der Stelle dieſen Sinn, ſo erklärt ſich von ſelbſt, was dem Gegenſatz vorausgehend gedacht werden muß, nicht eine Einheit beider, ſondern das Eine Princip. Denn der vor dem Gegenſatz gedachte Gott iſt eben der, der ſich noch nicht expandirt hat. Inwiefern er ſich noch nicht expandirt hat, inſofern iſt er Negation der Expanſion, alſo = Contraktion. Aber der in der Contraktion gedachte iſt eben derſelbe, welcher ſich in der Folge expandiren wird. Hier iſt alſo die Einheit, aber freilich auf eine ganz andere Art, als man dieſe ſonſt ſich vorzuſtellen pflegt. Es zeigt ſich, woran man bisher am allerwenigſten gedacht hat, daß Ahriman auf gewiſſe Weiſe, nämlich freilich nicht als Gegenſatz der Expanſion, wohl aber als bloße noch-nicht-Expanſion gedacht, daß in dieſem Sinn gerade Ahriman der ältere iſt; denn der Contraktion geht die Expanſion voraus. Das Ganze, d. h. das was jetzt als + und —, als Expanſion und Contraktion erſcheint, war erſt nur Eines, nur Contraktion = nicht-Expanſion, und umgekehrt, das, was jetzt nur noch Eines iſt (die Contraktion) war erſt das Ganze oder alles. Denn weil die Contraktion auch in der Expanſion nicht aufgehoben iſt (eine unbedingte Expanſion würde ebenſowenig auf das Geſchöpf führen), ſo iſt mit der eintretenden Expanſion Contraktion und Expanſion geſetzt, d. h. das, was zuvor das Ganze war (die Contraktion) iſt zum Theil geworden, es iſt nur

noch das Eine von zwei Principien. Man könnte ſich dabei an jene Stelle in Goethe's Fauſt erinnern, wo Mephiſtopheles von ſich ſelbſt ſagt:

Ich bin ein Theil des Theils, der erſt das Ganze war,
Die Nacht, die ſich das ſtolze Licht gebar.

Nichtexpanſion = Nacht iſt erſt das Ganze: jetzt durch die eingetretene Expanſion = Licht nur noch Theil — und hier erſt wird es (das Princip der Contraktion) auch zum Gegenſatz. Vorher, da noch überall keine Expanſion war, konnte es dieſer nicht als Contraktion entgegentreten, da erſchien alſo eben das, was jetzt allerdings der Expanſion abholdes, entgegengeſetztes Princip iſt, noch keineswegs als Gegenſatz derſelben; denn noch hatte der Gott überhaupt nicht gewollt (er iſt noch nicht Expanſion, aber er iſt auch nicht Contraktion mit ſeinem Willen; alſo weder gut noch böſe). Aber ſowie er ſich expandirt, iſt das unbedingte Princip der Contraktion ſchon überwunden und unterworfen, es iſt als Vergangenheit geſetzt, als das, was war und nicht mehr iſt, und dadurch iſt es ein anderes gegen das expanſive, welches das jetzt ſeyende und im Verhältniß zu jenem gleichſam das jüngere und ſpäter geborne iſt. Aus dieſem Verhältniß, in welchem das ältere, vorausgegangene Princip der Contraktion als unterworfen einem jüngern und nachgefolgten erſcheint, läßt ſich alsdann übrigens erklären, wie in dieſem Verhältniß das zuerſt geweſene und zwar nicht aufgehobene (denn eine unbedingte Expanſion iſt auch nichts für die Kreatur), wie, ſage ich, das zuerſt geweſene, nachher unterworfene, zum bloßen Theil herabgeſetzte, eingeſchränkte Princip der Contraktion, wie dieſes nicht bloß überhaupt als Gegenſatz zur Expanſion — als Ahriman — erſcheinen kann, ſondern wie es ſogar möglich iſt, daß es aus dieſer Unterordnung hervorſtrebend (und dieß muß es) mit dem guten der Kreatur holden Princip (dem Ormuzd) in einem immerfort thätigen Widerſpruch ſich befinde, der nicht einfürallemal überwunden iſt, ſondern immerfort überwunden werden muß.

Auf dieſe Weiſe alſo gedacht, wäre nicht nur Ormuzd, der als der Wille zur Expanſion — als der Wille, der nur die Expanſion will — gegen das Urprincip der Contraktion das Spätere und nach

ihm Entſtandene iſt, nicht nur Ormuzd, ſondern auch Ahriman, als nunmehr wirklicher, poſitiver Gegenſatz der Expanſion, was er ja zuvor nicht war: — beide alſo, Ormuzd und Ahriman, in ihrem Gegenſatz wären zwei, nicht in der Zeit, aber doch erſt mit der Zeit entſtandene Principien. In dieſem hohen Sinn könnte geſagt werden: die Zeit gab beide, in dem hohen, über die Welt hinausgehenden Sinn, in welchem ich in dem früher Dargeſtellten die Zeit genommen habe, oder auch in dem Sinn, in welchem eine andere Stelle des Zendaveſta ſagt: der wahre Schöpfer iſt die Zeit.

Nochmals: Vor der Expanſion in die Natur iſt der noch unausgeſprochene Gott nicht Expanſion, und doch auch nicht das poſitive Gegentheil davon, alſo in der Mitte zwiſchen beiden, inſofern ſchon Mithras, nur noch nicht der wirkliche Mithras — Mithras noch als bloße Indifferenz von Expanſion und Contraktion gedacht. In der wirklichen Expanſion aber wird das, was zuvor war, als Contraktion, aber zugleich als Vergangenes, als Untergeordnetes, und damit als das der Expanſion Entgegenwirkende geſetzt, und da das eigentlich göttlich Gewollte die Expanſion iſt, die Contraktion aber nur noch die Bedeutung desjenigen hat, ohne welches die Expanſion das eigentlich Gewollte nicht ſeyn könnte, ſo iſt das nun erſt als gegenwirkend geſetzte Princip der Contraktion von den beiden Principien allerdings das Widergöttliche (τὸ ἀντίθεον); es iſt alſo hiemit Gott und Gegengott, es iſt jener Kampf, der den Inhalt der Zerduſchtlehre ausmacht[1].

Denken wir uns den Hergang auf die hier auseinandergeſetzte

[1] Das Unvermeidliche, daß wenn der Gott die Expanſion wollte, er die Contraktion (das Gegentheil) mit wollen mußte, konnte, wie uns dieß eine noch in anderer Hinſicht bemerkenswerthe Stelle von Theodor von Mopsveſtia zeigt, wohl auch als Zufall (τύχη) vorgeſtellt werden. Die Stelle (Phot. Bibl. ed. de Rouen, Genève 1693, cod. 81, p. 199) lautet: Ἐκτίθεται (sc. Theodorus) τὸ μιαρὸν τῶν Περσῶν δόγμα, ὃ Ζασράδης εἰσηγήσατο, ἤτοι περὶ τοῦ Ζαρουὰμ, ὃν ἀρχηγὸν πάντων ὑπάγει, ὃν καὶ Τύχην καλεῖ, καὶ ὅτι σπένδων, ἵνα τέκῃ Ὡρμίσδαν ἔτεκεν ἐκεῖνον καὶ (?) τὸν Σαρανᾶν, καὶ (sc. τὸ δόγμα) περὶ τῆς αὐτῶν αἱμομιξίας. Merkwürdig iſt auch, was hier von der Blutvermiſchung beider geſagt iſt. NB. Zaruam (bei Theodor von Mopsveſtia was ſonſt Zaruane heißt) iſt ſelbſt die Τύχη.

Digitized by Google

Weiſe, ſo kann die an ſich und ihrer Abſicht nach antimythologiſche Lehre des Zerduſcht ihre Verwandtſchaft mit den mythologiſchen Principien doch nicht verleugnen. Eben weil antimythologiſch, iſt die Mythologie darin, nur als Aufgehobenes. Der Uebergang zum Mythologiſchen iſt die Zweiheit, aber da iſt das reale Princip (B) noch bloß überwindlich. Wenn es aber zum wirklichen Proceß kommt, wird es nicht mehr als weibliches, rein paſſives, ſondern als widerſtrebendes, wenigſtens als eine Art von böſem Princip erſcheinen, zu welchem der Parſismus nur darum früher kommt, weil er die Zweiheit gleich aufhebt, die beiden Principien gleich als Eins, als untrennbar und daher auch gleich in Kampf ſetzt. Eben daſſelbe Princip, was im Parſismus als Ahriman ſich darſtellt, werden wir in den folgenden Mythologien als das der wirklichen Ueberwindung Widerſtrebende, z. B. in dem ägyptiſchen Typhon, oder um den allgemeiner bedeutſamen Namen zu nennen, in dem griechiſchen Kronos finden. Wer Plutarch und andere Griechen geleſen, weiß, daß ſie den Ahriman durchaus mit dem Kronos vergleichen (wie einzelne von Unthaten), ſowie denn nicht Mithras, wie Creuzer meint, ſondern Ormuzd = dem relativ geiſtigen Gott, dem Dionyſos, iſt. Die Religion der Perſer hatte inſofern im Grunde doch dieſelben Elemente mit den Religionen der zunächſt folgenden Völker nur in anderer Stellung; nämlich Zerduſchts Lehre hat jenes finſtere Princip, mit deſſen Geſtalten die andern Mythologien zu ringen haben, den Ahriman mit ſeinem ganzen Heer gleich untergeordnet. In den Zendbüchern ſelbſt wird Zerduſcht im Kampf dargeſtellt gegen Prieſter der Finſterniß (die mythologiſchen Religionen), die das Volk auf den Weg des Ahriman und die falſche Magie zu verlocken ſuchen. Dieß ſind wahrhaft hiſtoriſche Stellen, die beſtätigen, was wir behaupten, daß das perſiſche Syſtem durch eine Reaktion gegen den mythologiſchen Proceß entſtanden, indem das perſiſche Bewußtſeyn (und Zerduſcht nichts anderes als Repräſentant dieſes perſiſchen Bewußtſeyns) ſich dem unabhängigen Hervortreten des realen Princips entgegenſetzte, wodurch das perſiſche Volk abgehalten wurde, den Weg der andern Völker zu gehen, dem eigentlichen Polytheismus anheimzufallen.

Digitized by Google

Nach der jetzt vorgetragenen Ansicht ist es einleuchtend, wie die Zerduschtlehre ein nothwendiges Erzeugniß des ursprünglichen Mithrasbegriffs ist; und wie früher der Uebergang gezeigt wurde von dem urväterlichen Glauben der Perser, vom Zabismus oder der ältesten himmlischen Religion zu der Mithrasidee (Anlaß dazu war der mit Mithra gesetzte Dualismus), so haben wir jetzt wieder den nothwendigen Uebergang von der Mithrasidee zu der Zerduschtlehre gezeigt. Die Lehre der Zendbücher ist nichts anderes als die praktische, im Kampf dargestellte Mithrasidee. Die Zendbücher sind nichts weniger als speculativ, oder auch nur theoretisch, sie enthalten durchaus nur moralische Vorschriften, Anweisungen für das Leben und für religiöse Gebräuche, Gebets- und liturgische Formeln. Die Zendlehre ist die Mithraslehre auf den praktischen Standpunkt versetzt. Ihr Inhalt ist nur ein immer sich wiederholender Aufruf zum Kampf gegen die Mächte der Finsterniß, der Mensch nach Zerdusht nur ein Streiter Ormuzds auf Erden, berufen durch Pflege der Natur, durch reinlichen und sorgsamen Ackerbau, durch Reinerhaltung des eignen Leibs und der eignen Seele das Uebergewicht des expansiven Princips zu erhalten.

Nun liegt uns aber noch ein anderes Problem vor, welches durch die zahlreichen Denkmäler entsteht, die sich auf die sogenannten Mithriaca (scil. mysteria) beziehen, welche sich über das ganze spätere römische Reich verbreitet zu haben scheinen. Denkmäler dieser Art sind zwar nirgends in Persien, aber außer Persien in Italien, in Frankreich bis zu den Ufern des Rheins, selbst in Kärnthen und Salzburg gefunden und vielfach herausgegeben und commentirt worden. Der Grund aber, warum diese Denkmäler als problematisch erscheinen, oder wodurch sie zu Erörterungen Anlaß geben, ist dieser: man ist gewohnt, die Zend- und also auch die Mithraslehre als eine relativ reinere und gewissermaßen unmythologische Religion anzusehen. Dagegen finden sich nun in jenen Mithrasmonumenten so manche Vorstellungen, die weit mehr mit den Vorstellungen anderer, im eigentlichen Sinn mythologischer Völker, namentlich mit indischen, als mit Ideen der reinen Zerduschtlehre gemein haben. Was wir besonders von den Formen oder

Digitized by Google

Perſien eingeführt worden, ſie ſeyen daher ein Gemiſch von urſprünglich griechiſchen Vorſtellungen mit perſiſchen Ideen. Aber alle dieſe verſchiedenen Hypotheſen laſſen einen Hauptumſtand, und zwar einen höchſt auffallenden, ganz unerklärt, dieſen nämlich, daß man Monumente dieſer Art zwar faſt über die ganze Oberfläche des alten römiſchen Reichs verbreitet, aber auch nicht die Spur eines ſolchen in Perſien ſelbſt gefunden hat. Man wollte dieß daraus erklären, daß muhammedaniſche Eroberer alle dieſe Monumente zerſtört haben. Wie kann man aber dieß annehmen, da, wie Silveſtre de Sacy bemerkt, doch eben dieſe ſo viele andere Spuren der alten Landesreligion in Perſien übrig gelaſſen haben?

Ueberlegen Sie alſo mit mir, ob etwa folgende aus unſern frühern Entwicklungen ſich ergebende Anſicht im Stande iſt, die hier ſich darbietenden Widerſprüche auszugleichen.

Die Mithraslehre iſt allerdings im Vergleich mit andern Religionen des Alterthums eine unmythologiſche, wenn man mythologiſch nur die entſchiedene Vielgötterei nennt. Aber ſie iſt keineswegs eine abſolut unmythologiſche; das perſiſche Syſtem enthält vielmehr, wie geſagt, alle Elemente der Mythologie, nur in anderer Stellung. Das perſiſche Bewußtſeyn machte denſelben Uebergang von dem ausſchließlichen Gott zu dem der Mannichfaltigkeit Raum gebenden ganz ſo wie das Bewußtſeyn der andern Völker. Als Beweis dient die der Urania in Perſien entſprechende Mitra. Auch das perſiſche Bewußtſeyn unterſcheidet den realen, ſich der Expanſion widerſetzenden Gott und den idealen; nur darin liegt die Differenz, daß das perſiſche Bewußtſeyn den realen und den idealen Gott nicht auseinander ließ, ſich der eigentlichen Vielgötterei, d. h. dem ſucceſſiven Polytheismus verſagte, den ſie eben durch den Allgott Mithras aufhob. In den polytheiſtiſchen Religionen ſind es zwei Götter, der relativ geiſtige und der ungeiſtige, in dem perſiſchen Syſtem iſt es nur Ein Gott, Mithras, der die beiden iſt, und ſie, obgleich ſie ſich beſtändig bekämpfen, nicht auseinander läßt. Aber eben darum kann man ſagen: die Mithraslehre iſt die nur in potentia erhaltene — die gleichſam unterdrückte, gehemmte Mythologie. Ich habe

Digitized by Google

bereits der Stellen der Zendbücher erwähnt, aus denen erhellt, daß die Zendlehre wirklich gegen den hervortretenden mythologiſchen Polytheismus zu kämpfen hatte. Dieſer war immer da, und wenn er auch öffentlich nicht auftreten durfte, ſo konnte er doch nicht abſolut aufgehoben werden. Die Mithriaca wären alſo eine Abweichung von der reinen Mithraslehre — entſtanden aus polytheiſtiſchen Anwandlungen, denen das Volk oder ein Theil des Volks ſo gut unterlegen wie das iſraelitiſche, trotz alles Abwehrens der Prieſter und gottbegeiſterter Propheten. Man darf alſo das, was ſich in den Mithrasmonumenten findet, nicht unmittelbar vergleichen mit der reinen Lehre in den Zendbüchern, die zu dieſer Reinheit erſt zu der Saſſanidenzeit erhoben worden. Dieſe iſt gleichſam die reine Theorie, die Mithriaca ſind die mythologiſche, die abgöttiſche Seite der Mithras-Religion.

Die perſiſche Lehre entſtand nur durch eine Reaktion gegen den mythologiſchen Proceß. Dadurch iſt in ihr wenigſtens ein Analogon der wahren Religion bewahrt. Noch erkannte das perſiſche Bewußtſeyn einen, wenn auch in die Materie verſunkenen, doch ſich ſelbſt bewußten und liebevollen Schöpfer. Auch die Perſer konnten ſich anſehen als ein gleichſam göttlich bewahrtes Volk, wie die Iſraeliten. (Merkwürdig iſt auch jener leichte Uebergang perſiſcher Ideen in jüdiſche Vorſtellungen nach dem babyloniſchen Exil). Man kann die Perſer in vieler Hinſicht mit den Iſraeliten vergleichen; ſie waren, wie geſagt, in ihrer Art ein von anderen Völkern ebenſo abgeſondertes Volk, wie die Juden. Konnte nun ſelbſt unter dieſen der mythologiſche Polytheismus nicht unterdrückt werden, ſo kann uns ein ähnliches Phänomen in dem perſiſchen Volk nicht wundern. Dieß führt alſo nothwendig auf den Gedanken, daß jene Mithriaca, die ſpäter über das römiſche Reich ſich verbreiteten, allerdings aus Perſien hervorgetreten waren, daß ſie aber dort ſchon (in ihrem urſprünglichen Vaterland) nur insgeheim gefeiert, in Perſien ſelbſt Myſterien, aber im ſchlechten Sinn, Myſterien einer unreinen Art, Myſterien der Finſterniß waren, die dort nicht öffentlich hervortraten, von denen eben darum in Perſien ſelbſt keine Spur übrig geblieben (Saſſaniden), und die ſich frühzeitig außer Perſien in die angrenzenden

Digitized by Google

Länder flüchten mußten; denn nach Rom sind erweislichermaßen die Mithriaca nicht unmittelbar aus Persien gekommen, mit dem doch die Römer gerade in späteren Zeiten so manchen Verkehr hatten, zum Beweis, daß sie sich um diese Zeit in Persien gar nicht mehr vorfanden. Plutarch berichtet[1], daß bei Gelegenheit der Zerstörung der Seeräuber durch Pompejus d. Gr. an der Küste von Cilicien die Römer, also, wie es scheint, zuerst das römische Heer (und unter diesem müssen sie besonders verbreitet gewesen seyn, nach den Mithrasmonumenten zu schließen, die in ehemaligen Standlagern römischer Legionen gefunden wurden) die Mithrasmysterien kennen lernte. Es ist eine höchst merkwürdige Erscheinung, wie mit dem sich annähernden Untergang des römischen Reichs die frühern mythologischen Vorstellungen für die Menschheit auf einmal ihre Bedeutung verlieren, wie sie anfangen das Bewußtseyn der Menschheit völlig leer zu lassen — ein übrigens natürlicher Erfolg; denn das Bewußtseyn konnte von diesen Vorstellungen nur während des Processes erfüllt seyn. Der ganze Proceß ging ja eben dahin, ein falsches Princip, das im Bewußtseyn der Menschheit sich erhoben hatte, wieder aus demselben hinwegzuschaffen, das Bewußtseyn von ihm leer und frei, eben darum empfänglich für die wahre Religion zu machen. Unglaublich ist die Sehnsucht und Begierde, mit welcher in diesen Zeiten des allgemeinen Verfalls das menschliche Gemüth nach dem orientalischen Pantheismus griff, ja selbst wieder bis zur Sonnenverehrung zurückging. Es war um eben diese Zeit, daß sich die Mithriaca mit Schnelligkeit im römischen Reich verbreiteten, ja mit einer Art von Leidenschaft ergriffen wurden. Menschen aller Klassen und Stände suchten in diese eingeweiht zu werden, und der feinsinnige, aber gegen das Christenthum feindselige Kaiser Julianus glaubte gerade in dieser eigenthümlichen Mischung der Mithriaca, durch welche die mythologischen Ideen noch eine höhere Bedeutung erhalten zu können schienen, das Mittel gefunden zu haben, sein Zeitalter beim Heidenthum zu erhalten. Die Mithriaca waren ihm so werth, daß wer seine Gunst erlangen wollte, sich in diese Geheimnisse einweihen ließ.

[1] Pompej. c. 24.

Digitized by Google

Wenn nun diese Erklärung von dem Urſprung der römiſchen Mithriaca der Aufgabe vollſtändig entſpricht, ſo werden wir nicht nöthig haben anzunehmen, daß ſie durch irgend ein außerperſiſches Volk hindurchgehen mußten, um ſich mit den der reinen Mithraslehre fremden Vorſtellungen zu imprägniren; denn weil dieſe Vorſtellungen in dem Bewußtſeyn der Menſchheit überhaupt vorhanden waren, ſo konnte die Mithraslehre in ihrer Heimath ſelbſt in ſolche Vorſtellungen ausarten, die denen der andern Völker analoge waren[1].

[1] Wie dunkel die älteſte Geſchichte Aſiens, wie dunkel insbeſondere die Verhältniſſe des aſſyriſchen, baktriſchen und babyloniſchen Reichs ſind, iſt jedem aus der allgemeinen Geſchichte hinlänglich bekannt. Es iſt nicht meine Aufgabe, in bloß hiſtoriſche Unterſuchungen hier einzugehen. Meine eigentliche Aufgabe iſt nur eine philoſophiſche Erklärung der religiöſen und mythologiſchen Syſteme. Unſere ganze Anſicht der Mythologie aber gewährt einen Standpunkt, von dem aus wohl auch ein Strahl auf die Dunkelheiten der Geſchichte fällt. Freret, wie ich angeführt, wollte die Mithrasmyſterien aus Chaldäa herleiten. Aber wenn der großen aſſyriſchen Monarchie, die etwa um 720 v. Chr. ihren höchſten Glanzpunkt erreicht hatte, auch Perſien und Medien unterworfen, zu derſelben Zeit Babylonien eine aſſyriſche Provinz war, ſo iſt nicht weniger Grund vorhanden, einen früheren Einheits- oder gemeinſchaftlichen Ausgangspunkt zwiſchen Perſien und Babylon zu denken. Bekanntlich iſt ein Stand der Magier in Babylon wie unter den Perſern, ja der Name Chaldaeus bei Griechen und Römern iſt ganz gleichbedeutend mit Magier. Auch im Daniel und anderen Büchern des A. T. erſcheinen die Kasdim, d. h. die Chaldäer, als die Inhaber aller höheren Wiſſenſchaft, beſonders auch der Sternkunde. Man hat in neueren Zeiten die Frage aufgeworfen, ob der Magismus in Babylon eher zu Hauſe war, als es von Perſien erobert wurde. Man ſollte, ſcheint es, an der früheren Exiſtenz von Magiern in Babylon nicht zweifeln, inwiefern unter den Fürſten oder Großen, die mit Nebukadnezar zur Eroberung Jeruſalems kommen, auch ein רַב־מָג genannt wird (Jerem. 39, 3), bei dem man ſich nicht gut etwas anderes als einen Oberſten der Magier denken kann. (Zu vergleichen „Otanes", Xerxes Begleiter auf dem Zug gegen die Griechen; Herodot VII, 61). Dennoch urtheilt u. a. Geſenius, es ſey kein Grund vorhanden, vor der perſiſchen Eroberung Babylons eine Verbindung zwiſchen der Prieſterſchaft beider Völker anzunehmen. Mir ſcheint aber, ein hinlänglicher Grund, einen ſolchen Zuſammenhang anzunehmen, liegt ſchon darin, daß die Religion der Babylonier ganz demſelben Moment des mythologiſchen Bewußtſeyns angehört, dem auch die perſiſche Religion angehört — nämlich dem Moment jener erſten Kriſis, in welcher ſich der Polytheismus entſchied. Sollte nun nicht, indem das babyloniſche Volk ſich für den Polytheismus entſchied, den Weg der Mythologie

Digitized by

Ich ſchließe nun dieſe Unterſuchung mit einer allgemeineren, auch auf die Folge ſich erſtreckenden Reflexion.

Mithras iſt der zwiſchen Expanſion und Contraktion freie Gott. Dieſer Gott mußte in der wirklichen Expanſion, weil das urſprüngliche Princip der Contraktion dabei das untergeordnete wurde, als Kampf zwiſchen dieſer und zwiſchen der dem Geſchöpf wohlwollenden, expanſiven Eigenſchaft des Schöpfers erſcheinen, ein Kampf, aus welchem ſelbſt wieder in der Wirklichkeit Mithras hervorgehen ſollte. Dieſes Princip der Contraktion, das auf ſolche Art als das ältere dem jüngeren (wie Eſau dem Jakob) zu dienen gezwungen wurde, konnte ſeine Urſprünglichkeit und Priorität nicht aufgeben, und ſo war denn mit der wirklichen Expanſion nothwendig der Kampf geſetzt, und eben dieſer Kampf gegen das Princip der alten, unvordenklichen Finſterniß, das, wenn es frei hervortreten dürfte, die dem Moloch, dem Typhon, dem Kronos und ähnlichen Gottheiten anderer Völker analoge Weſen erzeugen würde, dieſer Kampf erfüllte das perſiſche Bewußtſeyn. Aber eben darum waren die Götter der andern Völker vom perſiſchen Bewußtſeyn nicht abſolut ausgeſchloſſen, d. h. dieſes war kein abſolut unmythologiſches. Man kann inſofern die ganze Mithraslehre und die perſiſche Religion vergleichen mit jenen Formationen der Natur, die ihr Daſeyn im Allgemeinen der organiſchen Richtung verdanken, von der die Erde ergriffen wurde, die ohne dieſe Richtung gar nicht entſtanden wären, ob ſie gleich eigentlich

einſchlug, im Innern eben dieſes Volks eine Kaſte geweſen ſeyn, die ebenſo noch an der Einheit feſthielt, wie das perſiſche Bewußtſeyn, und ſollte dieſe Kaſte nicht eben die Kasdim geweſen ſeyn? Ich will nur noch daran erinnern, daß man unter den Ruinen von Babylon ebenſowohl als in Perſien und namentlich bei Perſepolis geſchnittene Steine unter der Form von Walzen und Cylindern, und mit einer der perſiſchen wenigſtens ſehr ähnlichen Keilſchrift findet. Ueberhaupt vergißt man bei dieſer hiſtoriſchen Frage nur zu leicht, daß die Völker nur ſucceſſiv ſich getrennt haben, und daß eine Zeit gedacht werden muß, wo Perſer und Babylonier nicht ſo geſchieden waren, wie ſie in den ſpäteren geſchichtlichen Zeiten erſcheinen. Und in dieſem Sinn könnte man denn wohl auch ſagen: die Mithriaca haben ein chaldäiſches Element in ſich, in demſelben Sinn, in welchem die Alten ebenſowohl von einem aſſyriſchen als einem perſiſchen Zoroaſter ſprechen und ein Vorſteher der Mithrasgeheimniſſe in einer von Freret angeführten Inſchrift Antistes Babylonius genannt wird.

einen Widerſtand gegen dieſelbe, eine Reaktion gegen das Leben ſind. Formationen der Art gibt es nun auch in der Mythologie, nämlich Bildungen, die ohne eine Anwandlung zur Mythologie nie entſtanden ſeyn würden, die inſofern der mythologiſchen Entwicklung angehören, aber weil ſie eigentlich einer Reaktion gegen dieſe ihren Urſprung verdanken, inſofern auch wieder im Gegenſatz mit der mythologiſchen Entwicklung erſcheinen.

Es iſt nicht undenkbar, daß an verſchiedenen Punkten des mythologiſchen Wegs ſolche Formationen ſich finden. Das Allgemeine oder Gemeinſchaftliche, wodurch ſie ſich auszeichnen, iſt eben, daß ſie als eine Reaktion, als eine Hemmung des mythologiſchen Proceſſes erſcheinen, oder daß ſie in dem Augenblick, wo eigentlich ſchon Polytheismus im Bewußtſeyn geſetzt iſt, noch die Einheit, alſo einen Monotheismus, behaupten wollen, der aber, eben weil er mit Polytheismus verſetzt und nur gehemmter, an- oder aufgehaltener Polytheismus iſt, als Pantheismus erſcheint. Man hat oft, beſonders neuerer Zeit, den Polytheismus als zerſplitterten Pantheismus ſich begreiflich zu machen geſucht. Allein ich bin eher der umgekehrten Meinung, und möchte den in der Linie der mythologiſchen Entwicklung ſelbſt an beſtimmten Stellen hervortretenden Pantheismus vielmehr als gehemmten, angehaltenen Polytheismus erklären. Bei der Mithraslehre iſt dieß ganz offenbar. Sie fällt, wie auch hiſtoriſch durch die Erwähnung des Herodotos außer Zweifel iſt, in den Punkt der Entwicklung, wo im Bewußtſeyn der andern Völker dem erſt centralen, jetzt aber peripheriſch gewordenen Gott ein anderer und neuer Gott, der relativ geiſtige, entgegentritt. Dieſer erſte Moment des peripheriſch Werdens des zuvor centralen, iſt bezeichnet durch die weibliche Gottheit, welche Herodotos auch bei den Perſern nachweiſt. Die Anführung des Herodotos hat alſo um ſo größeren Werth für uns, als ſie zum Beweis dient, daß auch das perſiſche Bewußtſeyn jenen Uebergang in Vielgötterei erreicht hatte. Die perſiſche Religion hat mit den andern Mythologien den Ausgangspunkt gemein, das im Bewußtſeyn poſitiv gewordene B, das ihm (dem perſiſchen Bewußtſeyn) ebenfalls peripheriſch wurde. Aber eben bei dieſem Punkte trat die Reaktion ein

Digitized by Google

Irgend ein mächtiger beſonnener Geiſt, ſey ſein Name nun Serdnſcht oder welcher andere, hielt gleichſam im Moment, wo der Uebergang in Zweiheit geſchehen ſollte, die Einheit noch feſt, und ſo entſtand jenes mittlere Syſtem, das in der Mithraslehre, d. h. in der altperſiſchen Lehre, nicht zu verkennen iſt. Indeß blieb jene weibliche Gottheit, die Mitra, noch als Uebergang ſtehen, und erhielt, wie es ſcheint, öffentliche Opfer, während die eigentliche Mithrasidee ihrer Natur nach als eine in der That ſpeculative und doktrinelle auch nur in der eigentlichen Doktrin, in der eigentlichen Lehre beſtand. Das Einzige, was gleichſam von dieſer Idee noch ins wirkliche Leben hineinreichte, war der Kampf der beiden Principien, des Guten und des Böſen. Ormuzd und Ahriman im beſtändigen Streit waren allein gleichſam der ſichtbare Mithras. Nur durch dieſen Kampf konnte die Einheit ſich darſtellen. Denn war überall keine Einheit, d. h. war kein Vermittler, kein Mithras, ſo begriff ſich nicht, warum nicht jedes der beiden Principien für ſich war und gleichſam in ſeine eigne Welt ging. Eben der Kampf ſelbſt alſo iſt der äußere, ſichtbare Ausdruck der Einheit, denn er konnte nur entſtehen, indem die beiden Principien genöthigt waren, an einer und derſelben Stelle, uno eodemque loco zu ſeyn. Wenn von dieſem Kampfe der Principien Herodotos nichts weiß, wenn er noch weniger von der Einheit, vom Mithras, etwas weiß, ſo erklärt ſich dieß, wie bereits angedeutet, ſchon daraus, daß ein Hellene, wie Herodotos noch war, weder für dieſen Kampf noch für jene Einheit Sinn hatte. Wir ſehen ihn ſpäterhin ebenſo in Aegypten nur dasjenige auffaſſen, wovon er eine gewiſſe Analogie mit helleniſchen Vorſtellungen wahrnimmt. Ich habe ſchon bemerkt, daß der Name Zoroaſters das erſte Mal zur Zeit Platons oder bald nach Platon gehört wird, aber auch nur der Name; die Sache, die Lehre ſelbſt, nämlich die Lehre von den zwei gleich urſprünglichen Principien, ihren Gegenſatz und Kampf erwähnt zu allererſt Ariſtoteles in der bekannten Stelle ſeiner Metaphyſik. Alexanders d. G. Eroberung iſt alſo der Zeitpunkt, wo den Griechen ſich zuerſt der Blick in das Innere des Parſismus öffnet. Ein Grund liegt wohl darin, daß ein erobertes Land, indem es unterjocht wird,

dem Eroberer zugleich auch ſeine geiſtigen Schätze aufſchließt, wie es uns Deutſchen in neuerer Zeit gegangen iſt. Aber der Hauptgrund iſt der große Unterſchied zwiſchen der Zeit, in der Herodotos lebte, und der Zeit eines Platon und Ariſtoteles. Nachdem erſt Geiſter, wie die beiden eben genannten, unter der griechiſchen Welt ſich erhoben hatten, war den Griechen überhaupt ein ganz anderer Sinn für jene Ideen entſtanden, für die es ihnen früher an aller Empfänglichkeit fehlte.

Ich habe ſchon ahnden laſſen, daß die Mithraslehre wohl nicht das einzige Beiſpiel iſt, einer durch Reaktion gegen den mythologiſchen Proceß entſtandenen und daher mythologiſch-unmythologiſchen Formation. In einem ſpätern, abermals entſcheidenden Moment werden wir eine ganz analoge Formation an der Buddalehre finden, dem Buddismus, deſſen einerſeits iſolirte Stellung zwiſchen den übrigen Mythologien Aſiens wie andererſeits ſein offenbarer Zuſammenhang mit denſelben, namentlich mit der indiſchen Braminenlehre, ihn beinahe zu einem noch größeren Räthſel gemacht hat, als die Mithraslehre. Budda iſt der Gott jenes Syſtems, das aus dem dieſſeitigen Indien offenbar nicht ohne blutigen Kampf durch die mehr mythologiſche Braminenlehre verdrängt, von dort aus von allen Religionen des Orients die weiteſte Verbreitung erhalten hat — im Süden von Hindoſtan nach Ceylon, wo die Buddalehre ihren Hauptſitz aufſchlug, nach Batum und Tibet, gegen Oſten nach allen zwiſchen Bengalen und China liegenden Ländern, endlich nach China und Japan ſelbſt und unter die mongoliſchen Stämme. Denn die lamaiſche Religion iſt nur ein Zweig der Buddalehre. Auch Budda iſt im Gegenſatz gegen die einzelnen und die *vielen* Götter des indiſchen Syſtems wie Mithras ein Allgott, er iſt zugleich wie dieſer der in die Natur übergegangene Gott, der, indem er jede Form des Daſeyns annimmt, ſich mit der ganzen Natur befreundet, deren Freuden und Leiden er theilt. Mitten unter den Wandelbarkeiten ſeiner äußern, vom Strom des Werdens fortgeriſſenen Erſcheinung bleibt er innerlich unbeweglich, bleibt ſein Charakter unverändert. Wie der perſiſche Mithras Licht und Finſterniß, Gutes und Böſes in ſich vereinigt, ſo hat wohl jeder, der von der Buddalehre auch nur wenig gehört hat, auch

Digitized by Google

dieß gehört, daß ſie ein mythologiſcher Pantheismus ſey, daß ſie Böſes und Gutes, wie man ſagt, indifferenziire — gewiß in keinem andern Sinn, als in welchem man dieß auch von der Zerduſchtlehre ſagen kann, nämlich nur ſo, daß auch ſie das conträre Princip zum Beſtehen der erſchaffenen Welt für ebenſo nothwendig hält als die Parſilehre.

Die letzte Unterſuchung, weil ſie ſich auf ein der Mythologie entgegengeſetztes Syſtem bezog, konnte eine Digreſſion ſcheinen, aber es heißt auch hier: Exceptio firmat regulam. Denn es hat ſich gezeigt, daß das der Mythologie entgegengeſetzte Syſtem der Perſer doch auf der Mythologie beruht, ganz auf ihrem Grund erbaut iſt.

Digitized by Google

Zwölfte Vorlesung.

Wenn jener Moment des Bewußtseyns gekommen ist, wo das centrale Princip, das im reinen Zabismus noch als ein solches sich zu behaupten sucht, peripherisch werden muß, so kann zweierlei geschehen: a) entweder behauptet das Bewußtseyn auch jetzt noch die Einheit des Gottes, so daß das jetzt untergeordnet gesetzte und das höhere Princip in einem und demselben Bewußtseyn festgehalten werden, dann entsteht der Gott, der Expansion und Contraktion — das dem Geschöpf Holde und Unholde — beides in sich und unter sich enthält, ein Gott wie der persische Mithras; oder b) das Bewußtseyn gibt die Einheit auf, dann tritt dem jetzt peripherisch gewordenen und untergeordneten Gott der höhere, jetzt centrale, als ein zweiter entgegen; es ist zum ersten Male wirkliche Vielgötterei gesetzt. Dieser Weg also war der Weg derjenigen Völker, welche bestimmt waren, dem mythologischen Proceß ohne Aufenthalt zu folgen. Als das erste nennt Herodotos die Babylonier oder Assyrier[1], denn er nimmt den Namen Assyrien in dem weitern Sinn von Chaldäa und Babylonien[2]. Dort in Babylon, dem

[1] Lib. I, c. 131. 199. Vgl. Macrob. Sat. L. I, c. 23: *πρώτοις δὲ ἀνθρώπων Ἀσσυρίοις κατέλαβε σέβεσθαι τὴν Οὐρανίην, μετὰ δὲ Ἀσσυρίους Κυπρίοις, Παφίοις κ. τ. λ.* cf. Pausan. L. I, c. 14 extr.

[2] Daß die Assyrier erst die Chaldäer, dieses robe Volk, von seinen karduchischen Gebirgen herabgerufen und ihm in Mesopotamien Wohnsitze angewiesen, wird aus einer so dunkeln Stelle, als Jesaias 23, 13 ist, zu schnell geschlossen. (Vgl. Gesenius, Commentar zum Jesaias S. 740 ff.). Da Xenophon (vgl. ebendas.) einen

Babylon, dem anerkannten Urſitz der Völkerverwirrung, dem Ausgangspunkt des Heidenthums, wurde vorzugsweiſe jene erſte weibliche Gottheit unter dem Namen Mylitta verehrt. In Bezug auf dieſe nun erzählt Herodotos einen der ſeltſamſten Züge des verwilderten religiöſen Bewußtſeyns. Ich kann es nicht unterlaſſen, dieſen Zug zu erwähnen, denn eben an Thatſachen dieſer Art muß ſich die Wahrheit und Richtigkeit unſrer Theorie erproben. In Babylon legte, wie Herodotos erzählt, ein einheimiſches Geſetz jedem eingebornen Weibe die Pflicht auf, einmal in ihrem Leben im Tempel der Mylitta einem fremden ausländiſchen Manne ſich Preis zu geben[1]. Am Factum iſt nicht zu zweifeln; es iſt auch durch Stellen des A. T. beſtätigt. Dieſes Geſetz der Babylonier, welches Herodotos ſelbſt das ſchändlichſte ihrer Geſetze nennt, gehört ebenfalls zu den unaufgelösten, ſittlichen Räthſeln, welche die Geſchichte der Menſchheit in ſo großer Zahl darbietet. Allgemein hat man ſich bis jetzt begnügt, dieſen nicht nur nach unſerm ſittlichen Urtheil ſchändlichen, ſondern, was noch mehr iſt, aller ſonſt bekannten Sitte des Orients widerſtreitenden Gebrauch ganz einfach aus dem wollüſtigen Charakter des babyloniſchen Volks herzuleiten. Sah man aber zu, woher dieſer ſonſt bekannt ſey, ſo wurde man in einem offenbaren Cirkel eben wieder auf dieſen Gebrauch verwieſen. Auch könnte man ja höchſtens die babyloniſchen Weiber einer ſolchen Neigung zur Wolluſt anklagen, den Männern könnte man nur eine überall, aber beſonders im Orient, unerhörte Nachſicht vorwerfen. Auch ſieht man, den Charakter

bedeutenden Stamm derſelben in ſeinen alten Wohnſitzen und als der alten nomadiſchen Lebensweiſe treu geblieben (ohne Ackerbau, als ein freies, kriegeriſches Volk auf den armeniſchen, namentlich karduchiſchen Gebirgen) kennt, da auch Strabo noch andere Chaldäer in der Gegend von Colchis nennt, welche ſich von Eiſenarbeiten nähren und anderwärts Chalyber heißen, ſo könnte hieraus gefolgert werden, daß כַּשְׂדִּים ein allgemeiner Name für nomadiſch lebende Völker ſey — ohne daß darum die Chaldäer, welche in Babylon genannt werden, mit jenen andern Chaldäern Ein Volksſtamm wären — beſonders, da nur in Babylon vorzugsweiſe die Inhaber der Wiſſenſchaft, namentlich die Aſtrologen, Chaldäer heißen. Strabo XVI, 1, §. 6. Diod. 2, 24. Arrian. 7, 16.

[1] L. I, c. 199: „*Μύλιττα δὲ καλέουσι τὴν Ἀφροδίτην Ἀσσύριοι*". Ebenſo Strabo L. XVI, c. 1: „nach einem Orakel (*κατά τι λόγιον*)".

Digitized by Google

zugegeben, nicht ein, warum ſich eine ſolche zügelloſe Wolluſt gerade auf Ausländer, Fremde, beſchränkt hätte. Wenn man ſolche Züge des Alterthums erklären will, ſo muß man ſie mit allen Umſtänden erklären. Herodotos gibt zu jener Erklärung durchaus keinen Anlaß; im Gegentheil, wenn man die ganze Stelle lieſt, enthält ſie die bündigſte Widerlegung jener gedankenloſen Erklärung. Seine Erzählung lautet ohngefähr ſo: Kein Weib darf irgend einen der eben (nämlich bei dem Mylittafeſt) anweſenden Fremden abweiſen, der ihr das Geld in den Schooß wirft und dabei ſagt: ich rufe dich auf im Namen der Mylitta — ſie darf ihn nicht abweiſen, ſey das Geld auch noch ſo wenig, oder der Ausländer noch ſo unanſehnlich und gering; ſie folgt alſo dem erſten Aufrufenden; hat ſie aber ſeinen Willen gethan, ſo geht ſie nun, der Göttin verſöhnt und geweiht, in ihr Haus zurück. Von nun an, fährt Herodotos fort — und dieß ſcheint man ganz überſehen zu haben — von nun an könnteſt du ihr keinen Preis bieten, der groß genug wäre, ſie zu gewinnen. Außerdem ſagt ja Herodotos ausdrücklich, daß die babyloniſche Frau dadurch der Mylitta genug gethan, ſich ihr geweiht zu haben glaubte. Die Proſtitution war alſo in der That, ſo gräßlich uns ein ſolcher Mißbrauch des Wortes vorkommen mag, doch in der Meinung der Babylonier wirklich eine religiöſe Handlung.

Wie ſollen wir aber nun das Religiöſe in dieſem Gebrauch uns denken? Erinnern Sie ſich alſo, daß die ganze Erſcheinung dieſer weiblichen Gottheit erklärt wurde als Erſcheinung des erſten gegen den höhern Gott weiblich Werdens des Bewußtſeyns, ja des in ihm zuvor ausſchließlich geſetzten Gottes ſelbſt; überlegen wir zugleich, daß dem von der Strenge und Ausſchließlichkeit des erſten Gottes herkommenden Bewußtſeyn der es zuerſt anwandelnde zweite oder neue Gott als ein durchaus fremder ſich ankündigen mußte, wie denn in allen Religionen und unter allen Völkern, wo nur eine Kunde dieſes zweiten Gottes, wie wir ihn der Kürze halber einſtweilen nennen wollen — daß vom Kaukaſus an bis in das ſüdliche Amerika und von da bis in den hohen ſkandinaviſchen Norden, kurz überall, wo nur eine Kunde deſſelben

Digitized by Google

angetroffen wird, dieſer Gott, der an die Stelle des erſten thierähnlichen Lebens menſchliche Sitte ſetzte, als der von der Fremde, fernher gekommene angeſehen wird: nehmen wir, ſage ich, dieß alles zuſammen, ſo werden wir wohl nicht irren, wenn wir in dieſem Zug eines gräßlich verirrten religiöſen Bewußtſeyns, in dieſem ganzen Benehmen nur den Ausdruck des erſten, dunkeln Gefühls des dem Bewußtſeyn noch fremden, eben erſt kommenden, im Kommen begriffenen Gottes zu erblicken glauben. Denn der Gott konnte dem Bewußtſeyn zuerſt nur als ein kommender und im Kommen begriffener erſcheinen. Noch war er ja nicht verwirklicht, denn er verwirklicht ſich erſt in dem wirklich überwundenen B des erſten Bewußtſeyns, aber bis jetzt hat das Bewußtſeyn nur noch überhaupt ein Verhältniß zu ihm, das Bewußtſeyn iſt ihm bis jetzt nur noch überwindlich, aber nicht wirklich überwunden. Er war alſo bis jetzt nur eben der ins Seyn kommende Gott, und einerſeits ein dem Bewußtſeyn fremder und unbegreiflicher (denn bis jetzt war es ganz erfüllt geweſen von dem erſten Gott, und hat dieſem ausſchließlich angehört), andererſeits ein abſolut unabweislicher, deſſen das Bewußtſeyn ſich nicht erwehren, den es ſo wenig abweiſen konnte, als die babyloniſche Frau nach Herodotos Erzählung den Fremdling abweiſen durfte. Das Gefühl des Bewußtſeyns alſo in dieſem Zuſtande, in dieſem erſten Verhältniß zum neuen Gott konnte nicht wohl ein anderes ſeyn als das eines unwilligen und unmuthigen Preisgegebenſeyns. Dieß möchte nun wohl jedem ſo ziemlich einleuchtend ſeyn. Aber, könnte man mir nun ſagen, daß das Bewußtſeyn den Gott als einen fremden, als einen von ferne kommenden, als einen zugleich unabweislichen empfand, daß die erſte Anwandlung des Gottes (ſelbſt dieſes deutſche Wort Anwandlung deutet ja auf ein Herbeikommen), daß das Bewußtſeyn dieſe erſte Anwandlung als eine Aufforderung, ſich dem höhern Gott Preis zu geben, empfand, iſt begreiflich, aber daß nun in Folge dieſes Gefühls die babyloniſchen Frauen ſich fremden Männern preisgegeben haben, — dieſe praktiſche Folge — iſt nicht eben einleuchtend, weder im Allgemeinen, noch in dieſer Beſtimmtheit. Darin kann man nun keinem Unrecht geben, der noch ein Fremdling iſt in dieſen

Forſchungen über die ſeltſamen religiöſen und ſittlichen Züge im Charakter beſonders des höhern Alterthums. Wer aber, um zuerſt über das Praktiſche (in Handlungen ſich Aeußernde) religiöſer Vorſtellungen uns zu erklären, die höchſt ſinnliche Naivetät, Gradheit und derbe Unbefangenheit in allen, beſonders aber in den religiöſen Gebräuchen des Alterthums auf der einen, auf der andern Seite die grobe, praktiſche Zuthätigkeit oder Aufdringlichkeit, welche die mythologiſchen Ideen auf die frühere Menſchheit ausübten, aus einer größern Zahl von Beiſpielen kennen gelernt hat, der wird auch dieſen Zug einer verwilderten Religion wohl begreifen. Eben weil jene mythologiſchen Vorſtellungen nicht freie, ſondern blinde Erzeugniſſe des Bewußtſeyns waren, wurden ſie unmittelbar praktiſch, das Bewußtſeyn wurde zu That und Handlung durch ſie getrieben, und mußte ſie durch That und Handlung ausſprechen, wie es eine allgemeine pſychologiſche Wahrnehmung iſt, daß der Menſch Vorſtellungen, die ihm unwillkürlich entſtehen, die er geiſtig nicht bewältigen, nicht ſich geiſtig gegenſtändlich machen kann, in That und Handlung ausdrückt. Dieß im Allgemeinen, warum ſich jenes Gefühl in Handlungen ausdrückte. Aber warum nun gerade in dieſer Handlung? Offenbar war jene Handlung der babyloniſchen Frauen eine der Mylitta erzeigte Huldigung, ſie hatten ſich durch die Handlung der Mylitta geweiht, wie Herodotos ausdrücklich ſagt. Was war nun aber die Mylitta? Antwort: ſie war die erſte weibliche Gottheit, welche das Bewußtſeyn gleichſam verleitete, dem erſten, dem ausſchließlichen Gott, dem es zuvor allein angehörte, dem es gleichſam vermählt war, untreu zu werden, ſich dem zweiten, dem neuen Gott Preis zu geben. Das Bewußtſeyn mußte alſo, um die Mylitta zu ehren, die Treue, die es dem erſten Gott gelobt hatte, gleichſam brechen, es war ein Ehebruch, den es gegen den erſten Gott beging. Wer kennt nicht dieſes Bild aus dem A. T., welches allein von allen ſchriftlichen Denkmälern, die auf uns gekommen ſind, durch Denkart und Sprache hinaufreicht bis in jene Zeit und uns ein Bild jener Zeit geben kann, in welcher der Dienſt der Mylitta entſtand und noch herrſchend war? Wer erinnert ſich nicht an jene rührenden Stimmen der Propheten, welche Israel an

die Zeit ſeiner Jugend erinnern, wo Jehovah in einen Bund mit ihm ſich begab, daß es ſein (Jehovahs) ſeyn ſollte[1], wo dem abtrünnigen Israel zugerufen wird: Kehre wieder, kehre wieder zu dem Gemahl deiner Jugend, zu dem Gott, deinem Herrn? Auch Israels Abtrünnigkeit von dem wahren Gott wird an Israel als Ehebruch geſtraft (der natürliche Ausdruck für jedes ausſchließliche Verhältniß iſt die Ehe), und der Uebergang zu andern, zu neuen Göttern, wie ſie auch im A. T. genannt werden, wird daher vorgeſtellt, als ein andern Göttern Nachhuren. Wenn wir auch nur dieſen Ausdruck des A. T. kennten, ſo müßte uns jene babyloniſche Obſervanz begreiflicher werden. Aus dieſem Grunde alſo auch ſind es Frauen; es ſind, wie aus der ganzen Erzählung des Herodotos erhellt, verehelichte Frauen, die auf dieſe Weiſe der Mylitta dienen. Von Jungfrauen iſt nicht die Rede. Ein gewiſſer Archäolog zwar, den ich nicht nennen will, und der alle dergleichen Dinge mit beſonderer Liebe, recht eigentlich con amore ausführt, nämlich auch noch erweitert, indem er vom Eignen hinzufügt, dieſer läßt die Jungfrauen in den Tempeln der Mylitta ihre Unſchuld opfern. Aber Herodotos iſt ganz unſchuldig an dieſer ihm zugedachten Erweiterung. Nur von Frauen, und, wie der ganze Zuſammenhang zeigt, von vermählten Frauen iſt die Rede. Daß nun jener Archäolog die Sache ſo vorſtellt, nimmt mich weiter nicht Wunder. Aber wenn es auch andere thun, z. B. ein neuerer Schriftſteller über die Religion der Babylonier, ſo muß man faſt glauben, daß ſie den Herodotos nicht einmal angeſehen haben. Wenn es Jungfrauen waren, die ihre Unſchuld opfern mußten, ſo brauchte Herodotos nicht zu ſagen, jede habe dieß Einmal in ihrem Leben thun müſſen, denn es verſtand ſich von ſelbſt, daß ſie ihre Unſchuld nicht zwei oder dreimal opfern konnten; ſo abgeſchmackt ſchreibt Herodotos nicht. Ein ganz anderes Verhältniß unverehelichter Jungfrauen in Babylonien zeigt eine andere Erzählung des Herodotos, die ich hernach mittheilen werde. Genug alſo, es waren Frauen, verehelichte Frauen, die der Mylitta auf ſolche Art ſich weihten. Die Handlung, mit welcher der Mylitta eine Ehre, ein Dienſt erzeigt wurde,

[1] Ezechiel 16, 8, vgl. mit 43.

ſollte ein Ehebruch ſeyn, die gänzliche Hingabe an Mylitta, und dadurch an den fremden Gott, ſollte durch einen ausdrücklichen Ehebruch erklärt werden. Nachdem die babyloniſche Frau dieſen feierlichen Ehebruch begangen hatte, war ſie, wie Herodotos ſagt, der Mylitta geweiht, hatte ſie ihre Devotion gegen Mylitta bezeugt, der Mylitta ſich ergeben, durch eine feierliche Handlung dem ausſchließlichen Gott gleichſam abgeſagt.

Iſt dieſe Erklärung die richtige, ſo gibt ſie von ſelbſt zu folgender Betrachtung Anlaß.

Das Gefühl der Realität jener mythologiſchen Vorſtellung mußte doch ein unüberwindliches ſeyn, um einen Gebrauch beglaubigen und rechtfertigen zu können, der nicht nur das allgemeine ſittliche Gefühl empört, ſondern zumal im Orient als die größte Anomalie erſcheint, wo das Weib unter Schloß und Riegel gehalten wird, wo an manchen Orten die glühende, die wüthende Eiferſucht der Männer den zufälligen, unverſchuldeten Anblick eines weiblichen Weſens an dem unglücklichen Fremden oder Reiſenden durch augenblickliche Ermordung zu rächen gewohnt iſt. Wunderliche Philoſopheme, die einen ſolchen Gebrauch hätten veranlaſſen, einführen und befeſtigen können, und zwar unter einem Volk, dem ſonſt die Ehe heilig war! Auch der orientaliſche Geiſt, von dem ſo viele reden, ohne ſonderlich von ihm unterrichtet zu ſeyn, reicht hier nicht aus. Ebenſo wenig will ein anderes gewöhnliches Erklärungsmittel genügen, Prieſtermacht, das überhaupt nichtsſagend iſt; denn erſt müßte erklärt werden, wie eine Prieſterſchaft ſelbſt auf einen allem Menſchlichen ſo geradezu widerſtrebenden Gebrauch fallen konnte. Auch die mächtigſte Prieſterſchaft wäre nicht mächtig genug, einen ſolchen alle, nicht bloß menſchliche, ſondern insbeſondere orientaliſche Sitte empörenden Gebrauch einzuführen, wenn er dem Volk nicht durch eine innere Nothwendigkeit ſeines eignen Bewußtſeyns aufgedrungen würde.

Ich konnte den zuletzt angeführten Zug einer verwilderten Naturreligion nicht übergehen, eben durch das Craſſe jenes babyloniſchen Gebrauchs wird er für unſere ganze Anſicht eine unſchätzbare Thatſache.

Ich habe ſchon vorläufig einer andern Erzählung des Herodotos erwähnt, woraus erhelle, was in Anſehung unvermählter Jungfrauen

für ein Gebrauch in Babylonien herrschte. Herodotos nennt diesen Gebrauch weise, und wer an die anderweitige Behandlung des weiblichen Geschlechts im Orient sich erinnert, wird ihn wenigstens menschlich finden. Die Erzählung des Herodotos steht fast unmittelbar vor jener, welche den Cultus der Mylitta schildert, und lautet so: „Gesetze bestehen bei ihnen folgende, worunter nach meiner Meinung dieses das weiseste war. In jeglicher Gemeinde führte man einmal im Jahr alle heirathbar gewordenen Jungfrauen an einem Ort zusammen. Um sie herum stellte sich eine Schaar Männer. Nun stand ein Herold auf und fing an jede einzelne zum Kauf auszubieten, zuerst die schönste von allen, dann nachdem diese um eine große Summe Geldes verkauft war, bot er eine andere aus, die nach jener die schönste war; und zwar wurden sie zum Zweck der Ehe verkauft. Welche nun unter den heirathslustigen Babyloniern die Begütertsten waren, überboten sich wechselseitig, um die schönsten zu kaufen. Die heirathsfähigen Männer aus dem Volk aber, denen an Schönheit nichts gelegen war, nahmen Geld und dazu die häßlichen unter den Jungfrauen. Nachdem der Herold mit dem Verkauf der schönsten fertig war, fing er mit der ungestaltetsten an, oder wenn eine einen körperlichen Fehler hatte, bot er diese aus, und fragte, wer um die geringste Summe Geldes diese heirathen wolle, bis das Mädchen dem zufiel, der am wenigsten forderte. Das Geld dazu aber kam von den schönen Jungfrauen, und so steuerten die schöngestalteten die häßlichen, mißgestalteten aus. Es durfte aber der Käufer sein Mädchen nicht ohne Bürgschaft fortführen, sondern erst, wenn er Bürgen gestellt hatte, daß er sie wirklich heirathen werde, durfte er sie mit sich fortnehmen. — Dieses also war ihr bestes Gesetz, aber gegenwärtig besteht es nicht mehr, sondern sie haben jetzt etwas anderes ausgedacht, damit die Mädchen nicht zu kurz kommen, noch in fremde Städte fortgeführt würden. Denn nachdem sich durch die Eroberung ihre Umstände verschlechtert haben und sie in ihrem Vermögen zurückgekommen sind, läßt jeder aus dem Volk, der nur kümmerlich zu leben hat, seine weiblichen Kinder durch Unzucht Geld verdienen“ [1].

[1] Lib. I, c. 196.

Digitized by Google

Ich will dieſer Stelle nur einige Bemerkungen beifügen: erſtens die Jungfrauen wurden bloß für die Ehe verkauft, und der, welcher ein Mädchen für Geld zu ſich genommen, mußte Bürgſchaft ſtellen, daß er ſie entweder ehelichen oder das mit ihr empfangene Geld zurückgeben wolle. Sitte und Geſetz erlaubte ihm nicht ein außereheliches Verhältniß zu derſelben. Dieſer Gebrauch hatte ſich nun allerdings nach der perſiſchen Eroberung verloren; ſeitdem, ſagt Herodotos, oder nun iſt es jedem Bürger, der durch die Eroberung ſeines Wohnorts Schaden gelitten hat, unverwehrt, ſeine Töchter auf eine unſittliche Weiſe Geld verdienen zu laſſen, was z. B. unter den Lydiern und andern Völkern von jeher angenommen war. — Herodotos ſagt alſo ausdrücklich, dieß ſey erſt jetzt ſeit der Eroberung Babylons gewöhnlich[1]. Zu der Zeit alſo, aus welcher ſich der Mylittadienſt in Babylon und der mit ihm zuſammenhängende Gebrauch herſchrieb, herrſchte noch jene ältere Sitte, nach welcher mannbare Jungfrauen entweder an die Meiſtbietenden oder Wenigſtnehmenden verkauft, wohl zu merken für die Ehe verkauft wurden.

Wie vertrügen ſich nun die beiden Erzählungen, wenn auch die, welche ſich auf die angegebene Weiſe der Mylitta weihten, Jungfrauen geweſen wären? Es iſt daher rein unbegreiflich, wie auch Creuzer, nach ſeiner faſt träumeriſchen Art alles mit allem zu verbinden, bei dem Mylittadienſt der lydiſchen Mädchen erwähnen kann, die ſich ihre Mitgift durch Ausſchweifungen verdient[2]. Ausdrücklich ſagt Herodotos, daß

[1] Daß aber der Mylittadienſt und der mit demſelben verbundene Gebrauch weit über dieſe Zeit, ins höchſte Alterthum — bis zum Anfang der Nation ſelbſt hinaufreicht, liegt in der Natur deſſelben. Daß er zur Zeit der perſiſchen Herrſchaft über Babylon nicht mehr entſtehen konnte, iſt ſo einleuchtend, daß es gar keiner Auseinanderſetzung bedarf. Einem ſolchen Gebrauch unterwirft ſich ein Volk überhaupt nicht mehr im Lauf ſeiner Geſchichte; er muß gleich zuerſt mit ihm ſelbſt, mit ſeiner Geſchichte entſtanden ſeyn. Der Mylittadienſt war alſo uralt, d. h. ſeit Menſchengedenken einheimiſch in Babylonien. Auch nennt ihn Herodotos ausdrücklich ein einheimiſches Geſetz.

[2] Herod. Lib. I, c. 94. Man vgl. hiezu Strabo Lib. XI extr., wo vom Dienſte der Anaitis bei den Armeniern die Rede iſt, den Strabo mit dem vergleicht, was Herodotos von den lydiſchen Mädchen erzählt, und woraus die völlige Unähnlichkeit dieſer Gebräuche mit dem babyloniſchen genugſam erhellt.

Digitized by Google

dieß in Babylon erſt nach der perſiſchen Eroberung Sitte wurde (auch ſpricht er ja immer nur von γυναῖκες). Auf dieſen ſpätern Stand der Dinge beziehen ſich alſo die Erzählungen, welche man bei Curtius und andern ſpätern Schriftſtellern über babyloniſche Sittenloſigkeit findet[1].

Waren es nun verehelichte Frauen, γυναῖκες, die auf ſolche Weiſe der Mylitta dienten, ſo erhöht ſich dadurch allerdings die Unbegreiflichkeit eines ſo auffallenden Gebrauchs unter einem Volk, dem die Ehe und eheliche Verbindung ein Gegenſtand ſo großer Sorgfalt war, und nur eine religiöſe (verſteht ſich, eine falſch religiöſe) Vorſtellung war im Stande, urſprünglich einen ſolchen Gebrauch einzuführen und zu beglaubigen. Uebrigens gerade der Umſtand, daß die Entfernung von dem älteſten Gott als Ehebruch empfunden wurde — ein Gefühl, das bei den nächſten Völkern ſchon verloren iſt, das Volk Iſrael ſchon muß daran erinnert werden — gerade jener Umſtand deutet noch auf das erſte Erſchrecken des Bewußtſeyns und bezeichnet die Babylonier wohl überhaupt als die älteſten Verehrer der Urania.

Indeß ſind nun weiter zwei Anſichten möglich. Entweder, daß jener Gebrauch, durch den ſie ſich der Mylitta weihten, alſo dem ausſchließlichen Gott abſagten, daß dieſer gleichſam als Hohn und Verſpottung jener früheren Gewalt, der ſie ſich hiemit entzogen, gemeint war. Darin wäre dann ein pſychologiſcher Zug erkennbar, der in der Geſchichte des Aberglaubens allezeit nicht ſelten wahrgenommen wird. Insbeſondere wird jeder, der die Erſcheinungen, welche die erſte Entſtehung der Mythologie begleiten, aufmerkſam beobachtet und verfolgt hat, die Bemerkung gemacht haben — und wir ſelbſt werden in der Folge noch mehrmals Gelegenheit haben dieſe Bemerkung zu machen —, daß jederzeit die Verehrung zuerſt hervortretender weiblicher Gottheiten durch Ungebundenheit, durch ausſchweifende, zügelloſe Luſt ſich verkündet. Denn jede ſolche weibliche Gottheit deutet auf die Ueberwindung eines frühern

[1] Bei Curtius heißt es V, 1: Nihil urbis ejus corruptius moribus, nihil ad irritandas illiciendasque immodicas voluptates instructius. Liberos conjugesque cum hospitibus stupro coire, modo pretium flagitii detur, parentes maritique patiuntur.

Digitized by Google

Princips hin, von deſſen erdrückender Gewalt ſich das Bewußtſeyn plötzlich befreit fühlt, während es dagegen einem andern Princip, das es noch nicht faſſen kann, ſich Preis gegeben fühlt, und ſo gleichſam ſeiner ſelbſt ohnmächtig, taumelnd wird. Die Furcht und das Entſetzen vor einer frühern Gewalt, wenn dieſe plötzlich zuſammenſinkt oder vernichtet wird, verwandelt ſich natürlicherweiſe in Hohn und Spott gegen dieſelbe. Man darf, um dieß zu begreifen, nur Acht geben, wie ein ſklaviſch geſinntes Volk ſich benimmt gegen einen plötzlich geſtürzten Gewaltherrſcher oder einen Großen, der eine mißbrauchte Macht unverſehens verliert. Wenn alſo jene Handlung, die eine öffentliche war, als eine Verſpottung der früheren Gewalt betrachtet wurde, ſo wäre damit nichts angenommen, was nicht in der menſchlichen Natur läge. Jedoch aus der Erzählung des Herodotos erhellt nicht, daß die babyloniſche Frau jenes Geſetz mit Luſt erfüllt, es war ein Opfer, das ſie brachte, unſtreitig ein ſchmerzliches Opfer. Das Opfer war kein freiwilliges. Nach jener Stelle des apokryphiſchen Buchs (Baruch [1]) ſitzen die Weiber vor dem Tempel der Mylitta „mit Stricken" umgürtet, erſcheinen alſo recht eigentlich als prava religione obstrictae. Der Mann, dem die aufgerufene Frau folgt, iſt nicht der Mann ihrer Wahl, ſie folgt ihm nicht aus Verehrung; denn auch dem unanſehnlichſten gehorcht ſie; nicht aus Eigennutz; denn auch der geringſte Preis genügt, und auch dieſer gehört nicht ihr, ſondern dem Tempelſchatz. In allen dieſen Zügen ſehen wir ein unabweisliches Verhältniß des Bewußtſeyns zu dem neuen Gott, der dem erſten ausſchließlichen folgt, und der in Babylon noch nicht einmal mit Namen genannt, deſſen Kommen nur indirekt angedeutet iſt. Wir ſehen das Bewußtſeyn im Zuſtande der erſten Anwandlung des zweiten Gottes, wo er noch nicht einmal eigentlich ausgeſprochen iſt. Auch das aber war nicht zufällig, daß dieſes noch ſtumme Bewußtſeyn in einer ſolennen Handlung ſich ausdrückte. Gerade weil das Bewußtſeyn kein freies Verhältniß zu ſeinen Vorſtellungen hat, weil es die Vorſtellung des Gottes noch nicht einmal ausſprechen kann, darum muß es ſie durch äußerliche,

[1] Kap. 6, 42.

und zwar durch eine feierliche Handlung ausdrücken. Darin wird die Realität jener Vorstellungen am Bestimmtesten erkannt. Weil jedoch Beispiele hier mehr als Raisonnement wirken, so will ich zum Beweis, wie mächtig in dem ganzen Alterthum, und zwar je höher wir in dasselbe hinaufsteigen, desto mächtiger, dieser Drang zur äußern Darstellung einer Vorstellung war, zum Beweis davon will ich eine Reihe von Beispielen aus demselben Kreis anführen, zunächst aber eines aus einem ganz andern Kreis, aus dem A. T., von welchem wir schon vorläufig gesehen, daß es die Verbindung des Volks mit Jehovah mit dem ehelichen Bande vergleicht. Was ich aber hier anführen will, ist sogar eine von Jehovah befohlene Handlung.

Von allen Propheten des A. T. bedient sich Hoseas vielleicht am häufigsten jenes von dem Ehebruch hergenommenen Gleichnisses. Nun eben diesem Propheten sagt Jehovah gleich im Anfang seines Propheten-Amts: „Gehe hin und nimm ein ehebrecherisch Weib, denn das Land ist dem Herrn untreu durch Ehebrecherei", und dieser Befehl wird vollzogen, denn es heißt: „Und er (der Prophet) nahm Gomer, die Tochter Diblaims". — Späterhin[1] spricht der Herr noch einmal zu ihm: „Gehe noch einmal hin und buhle um ein buhlerisch, ehebrecherisch Weib, wie denn der Herr um die Kinder Israel buhlt, und sie doch sich zu fremden Göttern kehren und mit ihnen buhlen um Kuchen" (eine Anspielung auf die Opferkuchen, die heidnischen Göttern dargebracht wurden); auch hier wieder folgt die Erzählung: „Und ich ward mit einem Weib eins um 15 Silberlinge und sprach zu ihm: Halte dich zu mir eine Zeitlang und buhle nicht, denn ich will mich auch zu dir halten".

In diesem Beispiel oder vielmehr diesen zwei Beispielen geschieht nur auf andere Weise dasselbe, was wir für unsere Erklärung des Mylittadienstes in Babylon angenommen haben.

Man ist heutzutage gewohnt, dergleichen Handlungen mit einem Lieblingswort symbolische Handlungen zu nennen. Aber es gibt deren, die wohl mehr als nur symbolisch sind. Symbolische Handlungen sind nur als freie, überlegte zu denken, diese aber sind

[1] Kap. 3, 1.

Digitized by Google

nicht freie, ſondern durch einen inneren, wirklichen Zuſtand unmittelbar gebotene, gleichſam inſpirirte Handlungen. Wir werden in der Folge fanatiſche Prieſter kennen lernen, die in heiliger Wuth ſich ſelbſt entmannen. Creuzer ſagt zur Erklärung, ſie haben damit die gegen die winterliche Sonnenwende abnehmende Zeugungskraft der Sonne ſymboliſch ausdrücken oder darſtellen wollen. Glaube eine ſolche Erklärung, wer es kann. Ich kann nicht glauben, daß einer ſolchen froſtigen Idee zu lieb irgend ein Prieſter ſich entmannt hätte. Jene Handlung geſchah vielmehr zur Nachahmung eines, wie Uranos, entmannten Gottes; denn das Bewußtſeyn iſt in dieſem ganzen Proceß ſo eins mit dem Gott, ſo verwachſen mit ihm, daß es alles, was ihm ſelbſt widerfährt, empfindet, als ob es dem Gott widerfahre und umgekehrt.

Nun aber andere Beiſpiele dieſer ſogenannten Symbolik, und zwar aus eben dieſem Kreiſe (der Urania).

Wir haben früher gezeigt, daß Urania nur der weiblich gewordene Uranos ſey. Die Vorſtellung dieſer erſten weiblichen Gottheit war darum auch nicht die Vorſtellung einer bloß weiblichen, ſondern einer aus männlich weiblich gewordenen. Auch dieſe Beſtimmung nun ſuchte das Bewußtſeyn feſtzuhalten. Dieſe Beſtimmung wurde dadurch ausgedrückt, daß die Gottheit bald als weiblich mit männlichen, bald umgekehrt als männlich mit weiblichen Attributen vorgeſtellt wurde. Ein Beiſpiel der erſten Art iſt die gewaffnete und kriegeriſche weibliche Gottheit zu Paſargadä (zugleich mit ein Beweis, daß die Mitra den Perſern nicht fremd war), die wir mit der von Pauſanias erwähnten kriegeriſchen und Waffen tragenden Aphrodite zu Kythere vergleichen. Ein Beiſpiel der umgekehrten Art iſt jenes Bild der Aphrodite auf Kypros, von dem Macrobius berichtet, daß das Bild bärtig von männlicher Statur mit einem Scepter in der Hand, aber mit weiblicher Kleidung vorgeſtellt ſey; offenbar um anzuzeigen, daß dieſe weibliche Gottheit nur eine äußerlich mit Weiblichkeit angethane, innerlich aber noch immer männliche, daß ſie gleichſam nur eine verkleidete männliche Gottheit ſey. Dieſe männliche Aphrodite wurde eben darum auch Ἀφρόδιτος genannt[1].

[1] Saturn. Lib. II, c. 8: Signum ejus (Veneris) est Cypri: barbatum

Dieſer Begriff eines bloß relativ weiblichen Weſens, der dem Bewußtſeyn durch einen innern Vorgang gleichſam unmittelbar eingegeben war, wurde alſo auf dieſe Art in dem Bild der Gottheit vorgeſtellt.

Aber damit begnügte ſich das Gefühl noch nicht, ſondern weil dieſer Uebergang von Männlichkeit in Weiblichkeit nur vorgeſtellt wurde als ein in beſtändigem Aufſchluß geſchehender, ſo entſtand das Bedürfniß, auch durch Handlung dieß auszudrücken. Dieß geſchah, indem z. B. nach dem Zeugniß des Philochoros eben jener männlichen Aphrodite die Männer in weiblicher Kleidung, die Weiber in männlicher opferten — alſo bei dem Opfer ſich verkleideten [1]. Hier haben Sie alſo wieder ein Beiſpiel von der mimiſchen Darſtellung eines innern Vorgangs. Eben dahin gehört auch, was Julius Firmicus von den Prieſtern der aſſyriſchen Aphrodite (alſo eben der Mylitta) erzählt, daß ſie (die Prieſter) ihr Geſicht verweiblichen, die Haut glätten und durch weiblichen Anzug das männliche Geſchlecht ſchänden, oder, um die lateiniſchen Worte ſelbſt anzuführen: aliter ei servire nequeunt, nisi effeminent vultum, cutem poliant, et virilem sexum ornatu muliebri dedecorent [2]. Daß aber nicht bloß Prieſter, ſondern auch Verehrer dieſer Gottheit überhaupt ſich auf dieſe Weiſe verkleideten, erhellt aus der ſchon angeführten Stelle des Philochoros, und beſonders aus dem Geſetz, welches unter den moſaiſchen vorkommt und die Allgemeinheit dieſes Gebrauchs in jenem Zeitalter ſchon allein beweiſen würde: Ein Weib ſoll nicht Mannesgeräthe (d. h. Mannskleider) tragen, und ein Mann ſoll nicht Weiberkleider anthun. Denn daß in dieſem Verbot nicht Verkleidungen im Allgemeinen, wie ſie ja auch heutzutage noch ſtattfinden und tolerirt werden, ſondern Verkleidungen, mit denen eine abgöttiſche Abſicht

corpore, sed veste muliebri, cum sceptro ac statura virili, et putant, eundem marem et feminam esse. Aristophanes eam Ἀφρόδιτον appellat.

[1] De Error. profan. rell. p. 6.

[2] Saturn. loc. cit.: Philochorus quoque in Atthide eandem affirmat esse Lunum, nam etsi sacrificium facere viros cum muliebri veste, mulieres cum virili veste. Vergl. auch Servius zu Aeneid. Lib. II, v. 632. — Vergl. Maimonides, Mor. Nev. III, 27.

Digitized by

verbunden war, gemeint ſind, erhellt aus dem Zuſatz: Wer ſolches thut, iſt dem Herrn, deinem Gott, ein Greuel [1].

Hier haben wir alſo ganz klare Beiſpiele, wie die von jenem Aberglauben Ergriffenen ſich berufen und aufgefordert fühlen, das, was innerlich in ihrem Bewußtſeyn vorging, äußerlich und zwar an ſich ſelbſt nachzubilden.

Eine noch weiter gehende Nachbildung des relativen weiblich Werdens will ich nicht erwähnen; ſie übertrifft ſelbſt den babyloniſchen Greuel. Es iſt genug, an die Kediſchim [2] zu erinnern, die im A. T. in Verbindung mit Aſtharoth, d. h. mit der Aſtarte, einem andern Namen der Urania, erwähnt werden. Der griechiſche Name der männlichen Hierodulen ſcheint nur Ueberſetzung dieſes orientaliſchen. Eine große Menge ſolcher männlichen Hierodulen erwähnt Strabo, beſonders da, wo er von dem Dienſt der Göttin Komana in Kappadokien ſpricht [3]. Der Dienſt dieſer Göttin Komana, welche Strabo Ἐννώ, Bellona, nennt, die alſo auch mit männlichen Attributen vorgeſtellt wurde und deren Feſte mit kriegeriſchen Tänzen gefeiert wurden, war einer der älteſten Zweige der Verehrung der Urania [4]. Eben hieher gehören auch die Schändlichkeiten der ſabaziſchen Orgien, über welche in dem ganzen Alterthum nur Eine Stimme iſt. Sabazios iſt wie der Name zeigt, der Gott des Zabismus — der Himmelsgott —, aber der weichlich, weiblich gewordene, daher die Ausſchweifungen bei ſeinen Myſterien, deren Beſchaffenheit man ganz aus dem Verfahren des römiſchen Senats gegen ſie kennen lernen kann, das Livius im 39. Buch ausführlich erzählt [5].

[1] 5. Moſ. 22, 5. Vgl. Spencer, de legg. Hebr. ritu, Lib. II, c. 29.

[2] z. B. 2. Kön. 23, 7. Hieher gehört auch die von Heſychius angeführte beſondere Bedeutung von Τιτάν.

[3] L. XII bald zu Anfang: Πλεῖστον μέντοι τῶν θεοφορήτων πλῆθος, καὶ τὸ τῶν ἱεροδούλων ἐν αὐτῇ.

[4] Creuzer Th. II, S. 29. — Plutarch im Sulla, cap. 9, vergleicht ſie mit der Athene.

[5] cap. 8—19. — Dieſe ſogenannten Myſterien beziehen ſich alſo allerdings auf den Gott des Zabismus, aber (wie ihr Inhalt näher zeigt) des ſchon auf dem Uebergang befindlichen. Dieſe in Aſien entſtandene Feier mag ſich dort auch das nachfolgende Jahrhundert erhalten haben, vielleicht ſchon dort ins Geheimniß zurück-

Digitized by Google

Doch es mag an dieſen Anführungen genug ſeyn; denn ich glaube nach dieſen Beiſpielen wird jeder Zweifel verſchwunden und die Richtigkeit unſrer Erklärung jenes babyloniſchen Gebrauchs hinlänglich begründet ſeyn.

Eben daher, d. h. von dem Punkt, wo wir jetzt ſtehen, ſchreibt ſich der Greuel, junge Knaben zu verſchneiden, um auf dieſe Art das Männliche weiblich zu machen, ein Greuel, der ſeit den älteſten Zeiten im Orient einheimiſch, leider bis in die chriſtliche und bis in unſer Jahrhundert ſich fortgeſetzt hat. Dieſe Sitte kommt von den Babyloniern her; wenigſtens läßt ſie Hellenikus von dieſen zu den Perſern übergehen, und Herodotos erwähnt unter den Einkünften des perſiſchen Königs 500 verſchnittene Knaben, welche Babylon und das übrige Aſſyrien ihm jährlich liefern mußte. Es ſcheint alſo, daß in Perſien ſelbſt keine Knaben verſchnitten wurden.

Ich habe nun das, was früher aus dem Innern der mythologiſchen Entwicklung ſelbſt abgeleitet worden, auch thatſächlich, hiſtoriſch nachgewieſen, nämlich 1) daß Urania der Wendepunkt iſt zwiſchen dem frühern noch unmythologiſchen Zabismus und dem ſpätern mythologiſchen

gedrängt durch eine ſpätere Religion und nur noch in der Form von Myſterien begangen, um ſo gewiſſer völliger Corruption anheimgefallen ſeyn. Dem römiſchen Bewußtſeyn aber waren die Sabazien völlig fremd; ſie hatten ſich etwa im ſechsten Jahrhundert der Stadt eingeſchlichen und — unter dem Deckmantel des Geheimniſſes — vielleicht nicht allzulange beſtanden, als der römiſche Senat von ihnen Kunde erhielt und gegen ſie ein peinliches Verfahren einleitete. Die Sabazien waren alſo in Rom niemals in anderer Form als in der einer religio peregrina. Der Einfluß ſolcher, vom eigentlichen römiſchen Bewußtſeyn zurückgeſtoßener fremder Religion war eines der Vorzeichen des inneren, moraliſchen Verfalls der Republik, wie denn ſpäter zur Kaiſerzeit eindringende fremde Religionen und Ceremonien im römiſchen Reich, wo ſie jedoch nie aus dem Dunkel des Geheimniſſes hervortraten, die Symptome des Untergangs der altväterlichen Religion nicht nur, ſondern des Staats ſelbſt waren. Schon zu Tiberius Zeiten war Rom voll orientaliſchen Aberglaubens. Unter den nachfolgenden Kaiſern verbreiteten ſich beſonders die Mithriaca (scil. mysteria) über den ganzen Umfang des römiſchen Reichs. Die Isiaca waren noch früher in Rom eingedrungen. In dem Verhältniß als die mythologiſche Religion ihrem Ende ſich zuneigte, griff man wieder in die Vorzeit zurück, und hoffte, wie es oft geſchieht, unter alterthümlicher Form noch behalten zu können, was bereits dem Untergang zueilte.

Digitized by Google

Polytheismus, daß *ſie* eben den Uebergang von jenem zu dieſem macht, wie ſie denn eben darum auch Herodotos vorzeitlich als Gottheit der älteſten, alſo erſten zum geſchichtlichen Leben übergegangenen Völker erwähnt; 2) daß dieſe Gottheit nicht gedacht wurde als urſprünglich weiblich, ſondern als aus männlich weiblich gewordene. Alle zuletzt angeführten Gebräuche ſind nichts anderes als Abbildungen, Wiederholungen jenes Uebergangs aus Männlichkeit in Weiblichkeit; ſie drücken zu gleicher Zeit aus, daß jene Weiblichkeit eine bloß relative iſt und daſſelbe, was gegen ein Höheres weiblich ſich verhält, an ſich männlich iſt und umgekehrt — wie uns denn an der Stelle der weiblichen Gottheiten bald wieder männliche erſcheinen werden. Es erhellt hieraus zugleich, daß in allen männlich-weiblichen Gottheiten nicht, wie man es gewöhnlich nimmt, ein monſtröſes Zugleich- oder Zuſammenſeyn beider Geſchlechter, ein wirklicher Hermaphroditismus, gedacht wird; ſie ſollen vielmehr eben nur den *Uebergang* ausdrücken oder den Begriff feſthalten, daß das *nun* weiblich Geſetzte doch nicht ein urſprünglich Weibliches, ſondern ein nur in Weiblichkeit umgewandeltes Männliches iſt, das ſich in andern Beziehungen auch *als* ein ſolches zeigen kann.

Das Bewußtſeyn, welches zu der Vorſtellung einer in Weiblichkeit herabgeſetzten Gottheit nur durch eine Art von unwillkürlicher Kriſis gelangen konnte, mußte um ſo mehr den Begriff der bloßen *Relativität* derſelben feſthalten, und leichter gelang ihm dieß, als ſpäter der Wiſſenſchaft, den Begriff des relativ nicht Seyenden, in ſich ſelbſt aber Seyenden wieder aufzufinden, ohne den, wie beſonders Platon gezeigt hat, kein ſicherer Schritt in der Erkenntniß möglich iſt.

Aber jene Umwandlung kann auch nur geſchehen, inwiefern in demſelben Vorgang dem Bewußtſeyn der andere höhere Gott wird. Jene weibliche Natur kann die Stelle, an der ſie zuvor war und zu ſeyn trachtete, das Centrum, nicht verlaſſen, ohne an derſelben Stelle den andern Gott zu ſetzen oder ſtatt ihrer zurückzulaſſen. Dieß der dritte Punkt. Weder urſprünglich, noch an ſich, nur gegen den Höhern iſt ſie weiblich, peripheriſch. Dieſen nothwendigen Zuſammenhang und die gleichzeitige Erſcheinung der Göttin und des Gottes konnten wir in dem,

was Herodotos von dem Dienſt der babyloniſchen Mylitta berichtet, nur, ſo zu ſagen, indirekt nachweiſen. Dagegen finden wir eben dieſe Gleichzeitigkeit entſchieden und deutlich ausgeſprochen, wenn wir nach Anleitung des Herodotos, der, wie Sie ſich erinnern, die weibliche Gottheit der Perſer von den Aſſyriern und von den Arabiern herleitet, wenn wir mit Herodotos jetzt zu den Arabiern übergehen, die ich mit Herodotos ſo nennen will, um ſie von den insgemein ſo genannten Arabern, den Arabern der Wüſte, zu unterſcheiden. Denn die arabiſchen Nationen waren bekanntlich in dem ſogenannten wüſten Arabien Nomaden, in dem glücklichen Arabien ackerbautreibende Völker, die ſich durch Fleiß und Handel bereicherten.

Von dieſen alſo, welche er ſchon gelegentheitlich der Perſer im erſten Buch erwähnt hat, ſagt Herodotos im dritten Buch: „Sie halten den Dionyſos allein für Gott und die Urania“ [1]. Hier wird er alſo zuerſt genannt, jener den Aſſyriern noch unbekannte und ungenannte Gott, der ſich bis dahin dem Bewußtſeyn nur noch als ein fremder, von ferne her kommender angekündigt hatte; er wird von Herodotos natürlich mit ſeinem griechiſchen Namen genannt — denn Herodotos, dem alle dieſe Begriffe nicht, wie neuern Mythologen, als bloß zufällig entſtandene erſchienen, der vielmehr ſelbſt noch ein Gefühl ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit hatte, konnte kein Arg daraus haben, dieſen Gott, wo er ihn fand, mit dem griechiſchen Namen zu belegen, wie auch wir eben darum keinen Anſtand nehmen werden, da, wo es darauf ankommt, den allgemeinen Begriff irgend einer Gottheit zu bezeichnen, ſie mit dem griechiſchen Namen zu nennen, ohne darum dieſe Gottheit gleich im Anfang ſchon mit allen den Beſtimmungen zu denken, die ſie ſpäter erſt im griechiſchen Bewußtſeyn erhält. — Dionyſos, jener zweite Gott, iſt den ganzen mythologiſchen Proceß hindurch ein kommender, ein im Kommen begriffener — denn erſt im Ende und Ziel dieſes Proceſſes hat er ſich vollſtändig verwirklicht. Dieß verhindert uns aber nicht, ihn auch gleich im Anfang mit dem Namen des Dionyſos

[1] L. III, c. 8: *Διόνυσον δὲ θεὸν μοῦνον καὶ τὴν Οὐρανίην ἡγεῦνται εἶναι.* Vergl. Arrian. VII, 20. Strabo XVI, 1 (p. 741).

Digitized by Google

zu belegen, wenn er gleich hier nicht die Beſtimmungen haben kann, die er am Ende hat.

Um jedoch auch für die, welche in der hiſtoriſchen Kenntniß der Mythologie etwa noch Neulinge ſeyn möchten, verſtändlich zu ſeyn, will ich bemerken, daß man freilich manches ältere Compendium der Mythologie durchleſen könnte, ohne auf den Namen des Dionyſos zu ſtoßen, oder ihn anders als in Parentheſe bei dem gewöhnlichern, weil den Römern gebräuchlichern, Namen Bacchus zu finden, bei dem man nur an den Gott des Weins zu denken gewohnt iſt und der beſonders durch den Mißbrauch vieler Dichterlinge gar ſehr abſchätzig geworden. Bacchus iſt zwar auch ein griechiſcher Name des Dionyſos. Aber er bezeichnet bei den Griechen nicht den Dionyſos überhaupt, ſondern einen beſtimmten Begriff des Dionyſos. Wir werden uns eben darum ſtets nur dieſes griechiſchen Namens bedienen, der zugleich der allgemeine iſt. Auffallend wird auch dem, der an die gewöhnlichen Compendien gewöhnt iſt oder auch nur die Theogonie des Heſiodos im Auge hat, die Ordnung ſeyn, in welcher wir die Gottheiten folgen laſſen. Warum ſie aber in der Theogonie zum Theil in ganz anderer Folge erſcheinen, wird ſich ſpäterhin als ganz natürlich erklären. Es gehört mit zu den großen Verdienſten Creuzers, daß er unter den Neueren zuerſt den Dionyſos wieder aus der Vergeſſenheit gezogen, an die ihm gebührende Stelle geſetzt und überhaupt geahndet hat, daß in der Dionyſoslehre ein Schlüſſel der ganzen griechiſchen Mythologie gegeben ſey. So viel nun davon. Was aber die Stelle des Herodotos betrifft, ſo kann es nicht zufällig ſeyn, daß er ſich auf dieſe, im Grunde widerſprechende Art ausdrückt: „ſie (die Arabier) halten den Dionyſos und die Urania allein für Gott", da es eigentlich heißen ſollte: ſie halten den Dionyſos und die Urania allein für Götter. Es iſt daher ſchwerlich in den Worten zu viel geſucht, wenn man den Sinn darin findet, daß nach der Vorſtellung der Arabier die beiden Gottheiten nur als eine unzertrennliche, zuſammengehörige betrachtet werden, wie ſie in der That ſind, indem Urania nur da iſt im beſtändigen Setzen oder Gebären des andern Gottes, und als Mutter gleichſam keinen Augenblick gedacht werden

Digitized by Google

kann ohne dieſen, der Gott aber ebenfalls nur da iſt im beſtändigen Geboren- und Geſetztwerden durch die erſte. Urania iſt nicht bloß Urania, ſondern die den Dionyſos in ſich verborgen (inqualirt) hat. Daß dieß nicht nur die Meinung des Herodotos, ſondern die Vorſtellung der Arabier ſelbſt war, erhellt aus den Namen, wie ſie Herodotos gibt. „Sie nennen, ſagt Herodotos den Dionyſos Urotal (nach der gewöhnlichen Lesart), die Urania aber Alilat". Das Letzte hat man auf verſchiedene Art zu erklären geſucht [1] und wunderlich genug an die einfachſte Erklärung nicht gedacht. Al iſt der bekannte arabiſche Artikel, wie in ſo vielen andern arabiſchen Wörtern, die in die neuern occidentaliſchen Sprachen übergegangen ſind, z. B. Algebra. Ilat iſt (wiewohl begreiflicher Weiſe bei muhamedaniſchen Schriftſtellern nicht vorkommend) das Femininum von Ilah oder Elah, ein Gott; Al-Ilat alſo iſt kein nomen proprium, ſondern bedeutet die Göttin ſchlechthin. Der andere arabiſche Name Ἀλίττα, den Herodotos da anführt, wo er von den Perſern ſpricht, wenn man ihn nicht nur für eine andere Form von Alilat halten will, wird am wahrſcheinlichſten aus dem arabiſchen Waleda oder Walida erklärt, was Herodotos im Griechiſchen, welches das u als Conſonant oder ein w nicht kennt, nicht wohl anders als Alitta ſchreiben konnte. Nach dieſer Erklärung heißt Alitta nichts anders als die Gebärerin, die Mutter. — Der Name des arabiſchen Dionyſos iſt Urotal, wie ſeit Weſſeling allgemein im Text ſteht. Die früheren Ausgaben hatten Urotalt, eine Bodleyaniſche Handſchrift, die Pococke anführt [2], hat ſogar Urotalat. Ich bin ſehr geneigt, dieß für die richtige zu nehmen. Nehmen wir nun dieſe Lesart an, ſo bedeutet (eine unzähligemal beſonders in Namen vorkommende Verwechslung von r und l vorausgeſetzt) Urotalt oder Ulodalt oder Ulod-Allat (vom zuſammengezogenen Allah) nichts anderes als der Sohn, das Kind der Göttin [3].

[1] Man hat es aus dem arabiſchen Hilal abgeleitet, was Mond bedeutet (eigentlich nur das erſte Licht nach dem Neumond); aber von dem Mond iſt hier nicht mehr die Rede.

[2] ſelbſt von dem neueſten Herausgeber nicht bemerkt.

[3] Warum wurde wohl nicht das gewöhnliche Ibn (= Sohn) gebraucht? Eben weil gemein und gewöhnlich. — In maronitiſchen Familien, ebenſo bei den weſtlichen

Digitized by Google

Jenes Verhätniß der Zuſammengehörigkeit iſt alſo auch in den Namen ausgedrückt [1].

Wir haben demnach jetzt den zweiten (den relativ geiſtigen) Gott als nothwendiges Correlatum der Urania, d. h. der weiblich gewordenen Gottheit, gerade ſo wie wir ihn aus dem nothwendigen Gang des mythologiſchen Proceßes deducirt hatten, auch hiſtoriſch nachgewieſen.

Arabern wird zwar der Name ganzer Stämme auch auf die ſonſt gewöhnliche Weiſe gebildet, z. B. Beni Amer, aber weit häufiger, wie ſchon aus Zeitungen zu lernen, mit Ulod, z. B. Uled-Maadi; übrigens auch bei einzelnen Namen findet ſich dieſe Zuſammenſetzung, z. B. der Kaid eines Beduinenſtamms in der Nähe von Bona Uled-Soliman; ein Kabylenhäuptling Uled-Uraba. Bei Stämmen doublirt.

[1] Die weitere Ausführung dieſer etymologiſchen Bemerkungen enthält ein beſonderer, ſpäter mitzutheilender Vortrag des Verfaſſers „über die arabiſchen Namen des Dionyſos". D. H.

Digitized by Google

Dreizehnte Vorlesung.

Wir sind, nachdem die ursprüngliche Einheit und Ausschließlichkeit des Zabismus gebrochen, und ebensowohl auch diejenige Einheit aufgegeben ist, welche das Bewußtseyn in der persischen Lehre noch zu behaupten suchte — wir sind jetzt aus der Einheit heraus zur wirklichen Zweiheit und somit an den Anfang des von nun an unaufhaltsam fortschreitenden mythologischen Processes gestellt. Kein Wunder, wenn das spätere, der Enge des Zabismus entkommene, diesem Proceß nun völlig dahingegebene und sich desselben freuende Bewußtseyn die erste Erscheinung jener weiblichen Gottheit als einen Sieg feierte; ich erinnere nur an die siegbringende Aphrodite, an die Venus victrix der Römer, die hieher gehören. Eben dieß liegt, wie wir gesehen, im Namen der Mylitta = Zuflucht-, eigentlich Bleib- und Wohnstätte. Diese erste Niederwerfung (da die verzehrende Kraft übernatürlich gebeugt ist. Kraft nämlich ist nur im Gegensatz des reinen Seyns, im reinen Seynkönnen. Das Seyn, das lautere, ist unvermögend; denn es ist der Gegensatz des Könnens — [der Sohn kein Leben in sich] —) diese erste Niederwerfung oder Zugrundlegung, diese Katabole, welche erst dem folgenden Proceß zu einer Unterlage, zu einem Stoff verhilft, ist nicht weniger auch ein Wendepunkt in der Wissenschaft, die ohne dieses vermittelnde nie in die concrete Wirklichkeit hereinkommen könnte. Die Philosophie der Mythologie ist nicht der Intention, aber der Sache nach Naturphilosophie — in höherer Sphäre —. Dieser Vorgang, in welchem das erst unnahbare, ausschließlich Eine sich zum Stoff, zur Unterlage

Digitized by Google

macht, kann eben darum auch als ein Herauswenden dieſes Einen, als eine universio betrachtet werden. Das Bewußtſeyn, dem auf dieſe Art der Gott ſich materialiſirt hat, hat aber dieſen nun nicht weniger an ſich, als zuvor, im Gegentheil hält es den Gott nun erſt in der Materie oder als materiellen feſt, der ihm zuvor übermateriell war. Das Bewußtſeyn hat ſich mit dem Gott gleichſam verſetzt; es kann nun erſt recht eigentlich das mit dem Gott behaftete heißen. Der materialiſirte Gott, derſelbe, der er auch zuvor war, in ſich noch immer = B, nur relativ gegen den höheren Gott hat er ſich paſſiv, materiell gemacht. Durch ſein Ausweichen, ſein peripheriſch Werden hat er ſich dieſem nur erſt zugänglich gemacht (ei obnoxium). In dem frühern Moment war der höhere Gott für das Bewußtſeyn abſolut ausgeſchloſſen, das Bewußtſeyn völlig blind für denſelben. Im gegenwärtigen Moment iſt er aber doch nur als Potenz zugelaſſen, als der noch nicht als wirklicher iſt, ſondern ſich zu verwirklichen hat. Der gegenwärtige Moment geht alſo gerade nur bis zur Geburt des relativ höheren Gottes, der nun eben erſt im Seyn angekommen, als Potenz geſetzt und gewußt iſt; von einer Wirkung des Gottes iſt noch nicht die Rede. Aber an dieſen Punkt knüpft ſich nun ſogleich die Wirkung des Gottes, alſo der wirkliche Proceß an. Denn er iſt, wie wir wiſſen, nicht frei, zu wirken oder nicht zu wirken, ſondern ſowie ihm nur Raum oder Möglichkeit gegeben iſt zu wirken, der nothwendig, der ſeiner Natur nach wirkende. Seine Wirkung beſteht aber bloß darin, das ihm entgegenſtehende nicht ſeyn Sollende wieder ins nicht Seyn zu überwinden; er hat daher keinen andern Willen, als dieſes gegen ſeine Beſtimmung wirkend Gewordene, in das Weſen, in das lautere Seynkönnen, und dadurch in das Gottſetzende, das es urſprünglich war, wieder umzuwenden [1].

[1] Es ſind zwei Momente, die wir in der geſchichtlichen Erſcheinung des zweiten Gottes unterſchieden haben, jeder von einem anderen Volke repräſentirt: 1) Der, wo ſich der zweite Gott nur erſt ankündigt, noch gar nicht in das Seyn eingetreten iſt, alſo auch nicht benannt (durch einen Namen unterſchieden) wird. Dieſer Moment iſt in dem Bewußtſeyn der Babylonier zu erkennen. 2) Der, wo er, wenn auch als bloße Potenz, doch wirklich eingetreten iſt in das Seyn, und

Digitized by Google

Im Verhältniß gegen den zweiten höhern Gott erſcheint demnach jenes außer ſich geſetzte Princip als ein doppeltes. Es iſt das außer ſich geſetzte, aber das wieder innerlich geſetzt, zu ſich ſelbſt zurückgebracht werden kann — nicht durch ſich ſelbſt, aber durch die Wirkung eines andern Gottes. Hier ſtellt ſich alſo die unüberwindliche Doppelſeitigkeit jener erſten Natur nur in umgekehrtem Sinn wieder her; ſie iſt auch hier wieder *Δυάς*. Wie ſie urſprünglich das Geiſtige war, aber das ungeiſtig ſeyn konnte, ſo iſt ſie hier das Ungeiſtige, aber das geiſtig wieder ſeyn kann. Als das zweierlei ſeyn Könnende, während der Gott nur einerlei ſeyn kann und nur Eins wollen kann, verhält es ſich gegen dieſen als Dyas gegen die Monas, und daher nach alter Lehre als weiblich gegen Männliches. Aber es iſt auch in ſich ſelbſt beides, denn von der einen Seite dem Gott zugänglich und geneigt ſich von ihm überwinden zu laſſen, verhält es ſich als weiblich, von der andern aber ſich ihm widerſetzend, und ſofern es im blinden Seyn beſtehen will, iſt es männlich. In dieſer Stellung gegen den höhern vorzugsweiſe wirkenden Gott liegt der Grund, warum auch die aus ihm hervorgehenden Götter, die wir ſubſtantiell nennen, weil ſie nämlich aus der Subſtanz jenes jetzt überwindlich werdenden Princips, des materiell gewordenen B entſtehen, und nur verſchiedene Formen, Geſtalten des B ſind, warum dieſe während des ganzen folgenden Proceſſes ſtets in doppelter Geſtalt, theils männlich, theils weiblich erſcheinen.

daher nun auch mit Namen genannt wird. Dieſer Moment im Bewußtſeyn der Arabier. Aber unmittelbar an dieſen Moment ſchließt ſich nun der eigentliche Proceß an, zu welchem der vorhergehende der *καταβολή* (der Materialiſirung des zuerſt geiſtigen Gottes) nur den Stoff oder die Unterlage (das *ὑποκείμενον*) gegeben hat. Der höhere, erſt vom Seyn ſchlechthin ausgeſchloſſene, jetzt wenigſtens als Potenz oder als Subjekt zugelaſſene und geſetzte Gott hat die Aufgabe, durch Ueberwindung des ihn nur als Potenz zulaſſenden und inſofern noch immer ihm entgegenſtehenden Seyns ſich zu verwirklichen, d. h. ſich in den urſprünglichen Actus wieder herzuſtellen (B iſt das e potentia ad actum Hervorgetretene, das wieder Potenz, A^2 iſt das ex actu in potentiam geſetzte, das wieder Actus werden ſoll — ſo ſtehen ſich beide entgegen). Die natürliche Wirkung des als Potenz Geſetzten iſt, das außer ſich ſeyende Princip, das bis jetzt nur noch Gegenſtand einer möglichen Ueberwindung iſt, wirklich zu überwinden.

Digitized by Google

Daß dieſe Erklärung die richtige iſt, erhellt daraus, daß es namentlich in der griechiſchen Theogonie oder Göttergeſchichte ſtets die Gattin, alſo die weibliche Seite des herrſchenden Gottes iſt, die mit dem Fortſchreiten, dem ſich der männliche Gott widerſetzt, einverſtanden iſt und es begünſtigt. Schon die alte Gäa beleidigt und innerlich erſeufzend darüber, daß Uranos den nachgebornen Kindern, die eigentlich ſchon einer ſpätern Zeit angehören, von der er nichts wiſſen will, daß er dieſen das Licht nicht gönnt und ſie in die Tiefe verſchließt, birgt den frevelnden Sohn in den Hinterhalt, aus welchem vorgreifend er den Vater, den nichts ahndenden, entmannt. In der folgenden Zeit iſt es wieder Rhea, Kronos Gemahl, die ebenſo entrüſtet über ihrer Kinder Loos, die das Ungethüm immer in der Geburt ſchon verſchlingt, mit den alten Gottheiten Gäa und Uranos, der nun keine Urſache mehr hat das Fortſchreiten nicht zu wollen, und im Gegentheil wollen muß, daß das Schickſal, deſſen Opfer er ſelbſt war, ſich vollende, — mit dieſem alſo geht Rhea zu Rath, wie ſie es anſtelle, den jüngſten Sohn heimlich zu gebären. Der Anſchlag, den ihr jene Gottheiten gaben, gelingt, der geflüchtete Zeus, herangewachſen, bezwingt den Vater und nöthigt ihn auch die zuvor Verſchlungenen wieder von ſich zu geben, und befreit zugleich jene noch ältern, bis jetzt in die Tiefe verſchloſſenen Uranosſöhne, die ihm den Donner und den Blitz geben, die Welt- und Götterherrſchaft zu behaupten. — In dem letzten, bleibenden Göttergeſchlecht muß ſich dann aber allerdings das Verhältniß umkehren. In den frühern iſt ſtets die weibliche Gottheit des Moments das inſtabile, unbeſtändige Princip, in der letzten Generation, wo kein weiterer Umſturz möglich iſt, muß alſo vielmehr die weibliche Gottheit die Wandelbarkeit fürchten. Here, Zeus Gemahlin, zeigt eben in der Furcht vor einem Umſturz ihre eigne, der Wandelbarkeit verwandte Natur; daher ſie alles anfeindet und verfolgt, was eine neue Zeit anzukünden ſcheint, ihm ſelbſt aber, dem Zeus, geziemt es, nichts zu fürchten und über ſeine Weltherrſchaft ſicher zu ſeyn, und gerade hierin zeigt ſich die Männlichkeit.

Wenn man den Geſchlechtsunterſchied dieſer ſpäteren Götter

Digitized by Google

erklären will, ſo müſſen auch zugleich dieſe beſonderen Verhältniſſe erklärt werden. Auch hier darf man ſich nicht mit einer allgemeinen, bloß ohngefähren Erklärung begnügen.

Durch dieſe Stellung alſo gegen den höhern Gott iſt unmittelbar die Veranlaſſung zu einem neuen Proceß gegeben, und unmittelbar an das vorhergegangene Ereigniß der Katabole — welches eben darum die für ſich noch unmythologiſche Zeit von der mythologiſchen ſcheidet — knüpft ſich eine neue, von der vorigen völlig abgeſetzte Bewegung an. Die älteſten Völker, auch noch die zuletzt erwähnten Arabier, blieben in jenem Moment des Bewußtſeyns ſtehen, wo das Verhältniß zwiſchen der höhern und zwiſchen der untergeordneten Potenz nur noch ein ſtilles, wirkungsloſes war. Aber dem Bewußtſeyn der Völker, in denen die eigentliche Mythologie ſich erzeugen ſollte, ſtand ein tieferer Kampf bevor, von dem wir uns nur vorläufig einen allgemeinen Begriff zu verſchaffen ſuchen.

Die natürliche Wirkung des höheren Gottes auf das Bewußtſeyn iſt, jenes außer ſich ſeyende Princip des Bewußtſeyns, das jetzt, d. h. ſoweit wir die Entwicklung verfolgt haben, nur erſt als Gegenſtand einer möglichen Ueberwindung geſetzt iſt, wirklich zu überwinden, d. h. in ſein Weſen, in ſeine Innerlichkeit und damit ſeine wahre Gottheit zurückzubringen. Dem widerſetzt ſich aber eben dieſes Princip im Bewußtſeyn. Es will frei von dem zweiten Gott bleiben, nicht zur wirklichen Materie deſſelben werden. Darum nimmt es jetzt wieder gegen den Gott geiſtige Eigenſchaft an. Sowie es zur wirklichen Ueberwindung kommt, wird es aus paſſiv wieder aktiv: inſofern iſt jetzt eine doppelte Geiſtigkeit in ihm, a) die, welche ihm durch den höhern Gott angemuthet wird, der es in ſich zurückbringen, dadurch wieder als Geiſt ſetzen will, b die ungeiſtige Geiſtigkeit, mit der es ſich jener ihm angemutheten Geiſtigkeit widerſetzt.

Man könnte hier, wo wir für den folgenden Proceß eine ſucceſſive Ueberwindung fordern, die Frage aufwerfen, warum denn überhaupt Widerſtand ſey. Warum, könnte man ſagen, geſchieht dieſe Wiederumwendung ins Geiſtige nicht mit Einemmal und gleichſam mit Einem

Digitized by Google

Schlag? Ich antworte: Aus demſelben Grunde, aus welchem es überhaupt eine Entwicklung gibt. Warum überhaupt zögert alle Entwicklung? Warum, ſo oft das Ziel nahe ſcheint, werden auch im allgemeinen Lauf der Dinge immer wieder neue, die Entſcheidung auf unbeſtimmte Zeit hinausſetzende Mittelglieder eingeſchaltet oder dazwiſchen geſchoben? Hierauf gibt es nur Eine Antwort: Von Anfang an iſt alles auf die höchſte Freiwilligkeit berechnet. Es ſoll eben nichts mit bloßer Gewalt durchgeſetzt werden. Es ſoll zuletzt alles aus dem Widerſtehenden ſelbſt kommen, welches eben darum ſeinen Willen haben muß bis zur letzten Erſchöpfung. Die Umwandlung, die ihm zugedacht iſt, ſoll nicht von außen, gewaltſam, ſondern von innen, und ſo erfolgen, daß es ſtufenweiſe dazu gebracht wird ſich ihr freiwillig hinzugeben. Nur indem das Bewußtſeyn durch alle zwiſchen Anfang und Ende möglichen Stufen hindurchgeführt wird, kann die letzte Erkenntniß, um die es zu thun iſt, ein Erzeugniß vollſtändiger und durchaus erſchöpfter Erfahrung ſeyn. In jenem, obgleich jetzt von ſeinem wahren Weſen abgekommenen Princip, das urſprünglich (nämlich kraft der in der Schöpfung erhaltenen Beſtimmung) nicht das ſelbſt Seyende, ſondern das bloße Gottſetzende war: in dieſem, obgleich jetzt außer ſich, außer ſeinem wahren Weſen geſetzten Princip, in ihm liegt doch allein die wahre und letzte Kraft der Erkenntniß: es darf nicht zerſtört werden, wenn nicht die Erkenntniß ſelbſt zerſtört werden ſoll. In der Allmählichkeit, Stufenmäßigkeit der Ueberwindung zeigt ſich das Geſetz, zeigt ſich die auch über dieſer Bewegung waltende Vorſehung.

Indem wir von Vorſehung reden, iſt es eine Frage, die ſich wohl auch einmal aufdringen muß in dieſer Unterſuchung, warum die göttliche Vorſehung den großen Theil der Menſchheit dieſen, wie wir ſchon jetzt geſehen, und auch in der Folge ſehen werden, mit Greueln ſo verſchiedener Art befleckten Weg habe gehen laſſen, während ſie ein kleines, unanſehnliches Volk von dieſem zurückhielt, zurückzuhalten verſuchte. Auf Fragen dieſer Art gibt es keine Antwort, als die abſolute, an kein Geſetz gebundene Freiheit Gottes, oder jenen Ausruf des Apoſtels in ähnlichem Zuſammenhang: Wie unerforſchlich ſind ſeine Gerichte und

unbegreiflich ſeine Wege! Nur darauf will ich aufmerkſam machen, wie theuer jenes kleine, gegen das Menſchengeſchlecht unbedeutende Volk den ſcheinbar parteiiſchen Vorzug, den ihm die göttliche Vorſehung gegeben, bezahlen mußte. An ihm hat es ſich bewahrheitet: die Erſten werden die Letzten und die Letzten die Erſten ſeyn; denn ſeit 2000 Jahren iſt eben jenes Volk den andern Völkern zur Beute gegeben und wird von ihnen zertreten bis auf dieſen Tag, während die, die vormals fern ſtanden und Heiden waren, die, wie der Apoſtel ſich ausdrückt, Gott dahingegeben in ihren verkehrten Sinn ihre eignen Leiber zu ſchänden, während, ſage ich, eben dieſe, jetzt zugelaſſen ſind und im Beſitz aller zuerſt jenem Volk zugedachten Gnaden ſind, ſo daß recht eigentlich Japhet in Sems Hütten wohnt, wie der zweite Vater des Menſchengeſchlechts prophezeite. Es wurde bereits angedeutet, daß es übrigens ſelbſt der beſondern göttlichen Vorſehung nicht gelang, das erwählte Volk vor allen Greueln der Heiden zu bewahren. Leſen wir ſeine eignen Geſchichtsbücher, ſo finden wir, daß der größere Theil deſſelben heimlich ſchon in der Wüſte, öffentlich zur Zeit der Richter wie der Könige, von keinem der Greuel frei war, den wir unter den Babyloniern, unter den Kananitern, Phönikiern und allen gleichzeitigen Völkern antreffen. Der Monotheismus war Geſetz, der Polytheismus Praxis. Einen gründlichen und bleibenden Abſcheu gegen alle Abgötterei faſſen die Iſraeliten erſt, als ſie aus dem babyloniſchen Exil zurückkehren, nicht, wie man dieß gewöhnlich erklärt hat, weil ſie dort das Beiſpiel einer reineren Religion, eines geiſtigen Monotheismus fanden, ſondern weil um eben dieſe Zeit der mythologiſche Proceß in der Menſchheit überhaupt ſeine Gewalt verloren hatte.

Das Princip des Bewußtſeyns alſo, welches Gegenſtand der Ueberwindung iſt, ſoll und muß widerſtehen. Sein natürlicher Wille — ſein Wille, ſofern es ſich ſelbſt überlaſſen iſt — iſt, reines, d. h. von Geiſtigkeit[1] nicht afficirtes blindes Princip = B zu bleiben. Da es aber die Wirkung des Gottes doch nicht ganz abwehren kann, iſt es ſtets in gewiſſen Maßen auch geiſtig afficirt und = A, nicht mehr

[1] = Innerlichkeit.

reine, ſondern geiſtig afficirte Materie, auch nicht mehr bloß eine Gleichmöglichkeit von beiden, wie es zuvor auch war, da es als B auch das A ſeyn könnende war, ſondern es iſt jetzt wirklich ein geiſtig-ungeiſtiges, wirklich beides, oder ein ſolches, in dem beide verwachſen ſind. Dieſe mit Geiſtigkeit verwachſene Ungeiſtigkeit bildet das Concrete. Das rein poſitive Princip der Materie, das wir freilich nirgends ſehen, weil es eben, um uns ſichtbar zu ſeyn, ſchon mit Innerlichkeit afficirt ſeyn muß, dieſes rein Poſitive der Materie alſo iſt gegen das jetzt Entſtehende noch immer reines +, das nur in der Möglichkeit iſt auch — (negativ) zu ſeyn. Das jetzt Entſtehende aber iſt das wirklich in + — Beſtehende. (Dieſe Ausdrücke, die jedem aus der Naturwiſſenſchaft bekannt ſeyn müſſen, wo von + und — Elektricität, Magnetismus u. ſ. w. die Rede iſt, muß man uns hier ebenfalls zugeben, da wir die mythologiſche Bildung ganz nach der Art und Weiſe betrachten, wie wir ſonſt gewohnt ſind Erſcheinungen und Bildungen der Natur zu betrachten). Das hier Entſtehende alſo iſt nicht mehr reine Materie, es ſind ſchon concrete materielle Bildungen, und wir können daher den Uebergang, der hier ſtattfindet, vorerſt bezeichnen als Uebergang ins Concrete überhaupt, wo zuerſt freie Vielheit und Mannichfaltigkeit entſteht.

Folgendes wird noch zu weiterer Erklärung dieſes Uebergangs dienen.

Der Gott, der im erſten Moment ausſchließlich herrſchte, iſt der höhern Potenz, die er zuvor ausſchloß, zugänglich, überwindlich geworden, ohne darum weſentlich (ich bitte Sie dieß wohl zu merken) ein anderer geworden zu ſeyn; nur ſeine Stellung gegen die erſt ausgeſchloſſene Potenz hat ſich verändert; nur gegen dieſe, alſo überhaupt bloß relativ, iſt er weiblich geworden, in ſich ſelbſt aber iſt er noch immer derſelbe = B, und muß es auch ſeyn, eben damit ein Proceß möglich ſey. Die erſte, natürliche Bewegung des Bewußtſeyns, ſowie es die Wirkung der höheren Potenz empfindet, iſt alſo ſich ihr zu widerſetzen, ihr die Anerkennung — nicht als ſeyenden, aber — als Gott zu verſagen, alſo dem erſten Gott noch ebenſo als den ausſchließlichen

zu behaupten, wie er früher ausſchließlich ſeyend war. Dennoch aber kann es die Wirkung der höheren Potenz nicht ganz abweiſen, B iſt ihm alſo nicht mehr bloß B, ſondern ſtets auf gewiſſe Weiſe auch A, d. h. geiſtig. Dadurch aber, daß der Gott der an ſich ungeiſtige aber mit Geiſtigkeit angethane iſt, iſt er zugleich der concrete. Dieß iſt ein neuer Begriff. Denn der Gott des vorhergehenden Moments war noch der ſchlechthin allgemeine und ſo wenig concret, als z. B. das reine Feuer etwas Concretes iſt; er war der Gott, von dem ſich das Bewußtſeyn kein Bildniß noch Gleichniß machen konnte; aber eben dieſer zuvor allgemeine Gott verwandelt ſich jetzt im Bewußtſeyn zunächſt in einen concreten. Denn das Concrete fällt eben nur in den Uebergang. Gleichwie nämlich der Gott, der reines B iſt, nicht ein concreter war, ebenſowenig würde der Gott, der wieder reine Potenz oder reines A wäre, der concrete ſeyn. Das Concrete iſt B, das zugleich A iſt, mit Einem Wort das Gezweite. Der Ausgangspunkt alſo des Proceſſes iſt der Gott, der reines B iſt, das Ende des Proceſſes iſt das völlig überwundene B, das erſt in dieſer Ueberwindung wieder das wahrhaft Gottſetzende iſt. Denn nur durch Ueberwindung des Ungottes kann für das einmal geſtörte und zertrennte Bewußtſeyn der wahre Gott wieder vermittelt werden. Aber zwiſchen dieſen zwei Endpunkten liegen nothwendig Momente in der Mitte, die wir unterſcheiden müſſen, um dadurch zu einer vorläufigen Ueberſicht des ganzen, von nun an unaufhaltſam bis in ſein Ende fortſchreitenden, mythologiſchen Proceſſes zu gelangen.

Der erſte Moment alſo wird nothwendig derjenige ſeyn, wo die Geiſtigkeit, welche dem realen Princip, dem B angemuthet wird, nur eben noch als Anmuthung erſcheint, d. h. wo dieſes noch mächtig genug iſt, um dieſe ihm angemuthete Geiſtigkeit immer wieder in Aeußerlichkeit oder in Materie zu verkehren und gleichſam zu erſticken. In der Natur ſtellt ſich jener Moment dar durch die erſte Erſcheinung des Körperlichen. Das Körperliche iſt nicht mehr die reine Materie, welche ohne alle Spur von Geiſtigkeit iſt, und wenn wir überhaupt drei Momente unterſcheiden können: 1) das poſitive Princip der Materie, das ſich noch als geiſtiges, übernatürliches behaupten will (dieſes Moment

war im reinen Zabismus geſetzt); 2) daſſelbe poſitive Princip der Materie, inwiefern es der höhern, relativ geiſtigen Potenz ſich untergeordnet, ſich gegen dieſe, obwohl noch immer bloß relativ materialiſirt hat (dieſer Moment war in der Mythologie durch die Urania bezeichnet); 3) daſſelbe poſitive Princip der Materie, inwiefern es ſchon von der höheren geiſtigen Gewalt zum Theil in ſeine Potentialität zurückgeſetzt, ſchon geiſtig afficirt iſt, — wenn wir alſo überhaupt dieſe drei Momente unterſcheiden, ſo iſt das Körperliche erſt das Dritte. Das Körperliche ſteht daher, wenn wir auf das Fortſchreiten des Proceſſes im Ganzen ſehen, ſchon höher, als das poſitive Princip der Materie in ſeiner reinen, noch durch keinen Gegenſatz gekränkten und eingeſchränkten Realität. Alles am Körperlichen, was nicht bloßes blindes Seyn, reine Materie iſt, alles, was als Form, als Begriff erſcheint, iſt ſchon das Werk jener anderen Potenz, von der wir ſagen, daß ſie zwar nicht ſelbſt der Verſtand, der νοῦς, der Geiſt ſey — denn ſie iſt, wie gezeigt, ein nicht wollend oder frei, alſo blindlings Wirkendes — wohl aber: ſie ſey das Bewirkende, das Hervorbringende des Verſtandes, B wird zum Verſtande. Sie können hieraus im Vorbeigehen zugleich abnehmen, wie leer, lediglich formell und eigentlich nichtsſagend jene Beſtimmung iſt, nach welcher die Natur überhaupt nur als Form der Aeußerlichkeit, des Andersſeyns gedacht wird. Mit dem Andersſeyn allein iſt die Natur nicht zu erklären. Das Princip der Anderheit, das andere Selbſt, wäre unſer B, das aber, ſolang es noch rein poſitiv oder auch in der bloßen Möglichkeit iſt überwunden zu werden, noch nicht wirklich Natur iſt, ſondern die bloße Vorausſetzung der Natur. Was wir wirklich Natur nennen können, liegt nicht auf dem Wege des erſten Herausgehens, ſondern ſchon auf dem Wege der Wiederumwendung, der Wiedervergeiſtigung. Alles Körperliche iſt in der That ſchon ein vergeiſtigtes, ein verinnerlichtes Materielles. Bei dem Körperlichen ſpricht man ſchon von einem Inneren Unter dieſem Inneren kann man doch aber nicht das bloß relativ oder zufällig Innerliche, was ich durch mechaniſche Theilung zu einem Aeußeren machen kann, verſtehen. Das wahre Innere des Körperlichen iſt ein Geiſtiges, Unſichtbares, aber zur ſichtbaren Erſcheinung

des Körperlichen Mitwirkendes. — Der erſte Begriff des Körperlichen iſt, ein Zuſammenhaltendes zu ſeyn. Da iſt alſo ein Subjekt und ein Objekt; jenes (= der Kantiſchen Attraktion) die durch A^2 geſetzte Negation, dieſes = der Kantiſchen Expanſionskraft der Materie. Aber das Körperliche iſt in jedem Punkt Subjekt und Objekt in dieſem Sinn, Anziehendes und Angezogenes; die wahre Cohärenz iſt demnach ſelbſt nicht ein körperlicher, ſondern ein rein geiſtiger Zuſammenhang. Die wahre Cohärenz iſt eigentlich Concreſcenz, aber nicht von ſelbſt ſchon körperlichen Theilen oder Moleculen, ſondern von geiſtigen Potenzen (geiſtig nämlich als Gegenſatz des ſchon Concreten genommen). Das, was man insgemein Cohärenz nennt, ſollte man nur Zerreißbarkeit nennen. Dieſe äußere Zerreißung, in welcher nur das ſchon Concrete, das bloße Produkt, getrennt wird, ohne daß es in den getrennten Theilen ſelbſt ein anderes würde, dieſe bloß äußere Zerreißung iſt ſelbſt nur möglich gemacht und iſt die Folge von jener innern Unzerreißbarkeit oder Untrennbarkeit. Könnte man Leib und Seel, Materie und Form, könnte man jene unkörperlichen Potenzen ſcheiden, ſo würde die Erſcheinung des Körperlichen ſelbſt aufgehoben.

In dem mythologiſchen Proceß alſo iſt der gegenwärtige Moment derjenige, wo dem Bewußtſeyn zuerſt überhaupt concrete, körperliche Götter entſtehen. Dieſe körperlichen Götter bilden einen großen Abſtand oder Abfall gegen die frühern, noch immer als unkörperlich betrachteten Götter, wie auch in den Elementen noch immer das allgemeine und unkörperliche Seyn verehrt wird. Das Geſtirn iſt identiſch, überall ſich ſelbſt gleich. Da iſt keine Mannichfaltigkeit. Hier aber entſteht zuerſt wirkliche, d. h. ungleiche und ungleichartige Vielheit. Wir treten heraus aus der erſten Oede des noch wüſten und leeren Seyns. Freie Mannichfaltigkeit erſcheint an der Stelle, wo zuvor nur todte Einförmigkeit war. Solang das in allem Seyende nur Eines iſt (lautres +), läßt ſich nur ein abſtrakt Vieles denken. Wenn aber zwei ſind, die ſich um das Seyn gleichſam ſtreiten oder in das Seyn ſich theilen, dann erſt iſt wirkliche Vielheit. Denn jedes Verhältniß zwiſchen zwei ſtreitenden Potenzen oder Principien iſt ſeiner Natur nach

Digitized by

ein, alſo unendlich, Ungleiches, ein unendlicher Verſchiedenheit Fähiges, alſo ein Unbegrenztes, ein ἄπειρόν τι im platoniſchen Sinn des Worts. Die ſimultane Vielheit, die hier entſteht, iſt alſo auch ſchon eine ungleichartige, mannichfaltige Vielheit, und der herrſchende Gott dieſes Moments wird alſo ſchon nicht mehr der Gott des Himmels — des überall Einen und gleichförmigen Seyns — ſondern ſchon der Gott der körperlichen und verſchiedenartigen Welt ſeyn. Aber das rein Körperliche iſt ſelbſt doch nur Uebergang. Die Abſicht des jetzt eingeleiteten Proceſſes iſt, jenes Princip des Bewußtſeyns, das in ihm gegen die urſprüngliche Beſtimmung wirkend geworden iſt und dadurch die urſprüngliche Einheit des Bewußtſeyns aufgehoben hat, eben dieſes Princip zur Exſpiration, d. h. zum Aufgeben ſeines Seyns, zu bringen, nicht zum Aufgeben des Seyns überhaupt, ſondern nur dieſes ihm nicht zuſtehenden Seyns; nicht daß es gar nichts, ſondern vielmehr daß es in dieſer Exſpiration, in dieſem nicht ſelbſt Seyn das Setzende jenes Höheren ſey, dem allein gebührt, zu ſeyn, des A^3, des Geiſtes als ſolchen. Wir müſſen daher, um den Proceß bis zu Ende zu verſtehen, die dritte Potenz in Betracht ziehen.

Die erſte alſo, jenes aus ſich ſelbſt herausgegangene, außer ſich geſetzte, inſofern blinde Princip = B ſoll durch den Proceß ſich ſelbſt zurückgegeben, in ſich ſelbſt zurückgeführt, wieder zum Urſtand des Ganzen werden. Der in ſich ſelbſt zurückgeführte Urſtand aber iſt der Verſtand, jedoch der gewordene Verſtand. B iſt alſo auch Princip des Verſtandes, aber des Verſtandes bloß in der Möglichkeit. Zum wirklichen Verſtand wird es nur durch die Wirkung der zweiten Potenz. Der ganze folgende Proceß iſt alſo für das blinde Princip, für B, der Uebergang von der Blindheit und Verſtandloſigkeit zum Verſtand; ſo ſtellt ſich dieſer Proceß in der Natur dar, und ſo wird er auch in der Mythologie ſich darſtellen. Jenes unleugbare Mittlere von Verſtand und völliger Blindheit, das wir nicht etwa bloß in der Natur der Thiere wahrnehmen, deren blinde Handlungen zum Theil verſtändigen und beſonnenen ähnlich erſcheinen — aber nicht erſt in dieſer, ſchon in der ſogenannten todten Natur, mitten in der Blindheit derſelben

Digitized by Google

finden wir in der Configuration der unorganiſchen Körper, z. B. der ſtereometriſch regelmäßigen Kryſtalliſation, einen offenbaren Abdruck des Verſtandes. — Dieſe unleugbare Identität des Verſtändigen und des Verſtandloſen, die wir auch ſchon in den rein körperlichen Naturdingen antreffen, müßte den rohen Materialiſten ebenſo wie den leeren Idealiſten zur Verzweiflung bringen. Wenn das in der Materie Seyende ein abſolut verſtandloſes iſt, wie die Idealiſten ſagen, wenn es nicht wenigſtens ein des Verſtandes Fähiges, zum Verſtand werden Könnendes iſt, wie läßt ſich jener recht eigentlich mit dem Weſen der Materie verwachſene Verſtand, der ſchon in der Bildung unorganiſcher Körper ſich zeigt, wie läßt ſich aber vollends jene offenbare und unleugbare Zweckmäßigkeit in den organiſchen Bildungen begreifen? Niemand kann ſich überreden, daß dieſes Gepräge von Verſtand den Dingen bloß äußerlich aufgedrückt ſey. Der Werkmeiſter kann hier ſchlechterdings nicht außer ſeinem Werke gedacht werden, er kann ſich nicht wie ein bloßer Künſtler verhalten, der einem an ſich verſtandloſen Stoff bloß äußerlich ein Gepräge des Verſtandes aufdrückt; der Werkmeiſter muß hier als unzertrennlich von ſeinem Werke, als ihm ſelbſt einwohnend und mit ihm eins gedacht werden. Dieſer, alles von innen, aus dem Innern der Materie, hervorbildende Werkmeiſter kann nicht die äußere demiurgiſche Potenz (unſer A^2) ſeyn, denn dieſe kann für ſich nichts bilden, — nichts bilden, wozu ſie ſich nicht jenes inneren Princips ſelbſt als Werkzeugs bediente. Aber, ſagt man, dieſes Princip iſt ein blindes, beſinnungsloſes. Freilich für ſich iſt es ein blindes und verſtandloſes, doch nicht ſchlechthin, nicht ſo, daß es nicht zum Verſtand werden könnte, zwar nicht von ſich ſelbſt, aber durch jene andere, von ihm unabhängige, beziehungsweiſe äußere Potenz.

Sich ſelbſt überlaſſen, würde alſo dieſes blinde Princip auch immer in ſeiner Blindheit beharren, und daher nichts Beſtimmtes hervorbringen. Allein es iſt eben nicht ſich ſelbſt überlaſſen, ſondern den Wirkungen jener höhern Potenz ausgeſetzt (obnoxium). In dieſem Zuſtand alſo iſt es beſtändigen Erleuchtungen unterworfen, die ihm von der andern, relativ auf es ſelbſt äußeren und von ihm unabhängigen Potenz kommen.

Digitized by

Ich nenne den Zuſtand, in den es durch dieſe verſetzt wird, einen Zuſtand von Erleuchtung. Indem es von der höheren Potenz in ſich ſelbſt, in ſein Weſen zurückgebracht wird, iſt ihm gleichſam die Freiheit gegeben, ſein blindes Seyn aufzugeben, indem es aber zu ſeiner Blindheit zurückkehrt, kann es die an ihm hervorgebrachte Wirkung der andern Potenz doch nicht abſolut aufheben. Es kann ſie nur gleichſam in Materie ertödten; es zeigt ſich auf dieſe Art als bloß werkzeuglicher, das Verſtändige nicht ſelbſt wollender, ſondern vielmehr nicht wollender, alſo das Verſtändige auch nur nichtwollend, als bloßes Werkzeug hervorbringender, ausdrückender und ausführender Verſtand. Ich glaube nicht, daß dieſer Begriff eines werkzeuglichen Verſtandes weder je erklärt worden iſt, noch erklärt werden kann, als durch dieſes Verhältniß. Dieſer bloß werkzeugliche Verſtand, den wir in der ganzen Natur wahrnehmen, läßt ſich nur erklären aus dem Verhältniß des urſprünglich blinden, in der Materie wirkenden Princips zu einer höheren, es augenblicklich gleichſam erleuchtenden Potenz, der es ſich jedoch noch immer widerſetzt, ſo daß der Verſtand, den es in ſeinen Bildungen andeutet, obwohl er aus ihm ſelbſt kommt, und inſofern ein den Dingen einwohnender, immanenter Verſtand zu ſeyn ſcheint, doch zugleich als ein ihm fremder erſcheint.

Wenden wir alſo dieſes auf den nächſten Moment des mythologiſchen Proceſſes an, ſo wird er der ſeyn, wo das blinde Princip noch ſo das Uebergewicht behauptet, daß es den Verſtand gleichſam bloß leidet und ſich gegen die ihm angemuthete Geiſtigkeit unwillig verhält. Wir werden den Gott dieſes Moments, der alſo an die Stelle von Uranos getreten, und der ſchon als der Gott der concreten körperlichen Natur erſcheint, aber die dritte Potenz, den Geiſt, noch ausſchließt und abſolut zurückſtößt, in den Religionen der Phönikier, Kananiter und aller mit dieſen verwandter Völker nachweiſen.

Dieſem Moment wird ein zweiter folgen, wo Geiſtigkeit und Materie zur gleichen Macht, zur Aequipollenz gelangt, alſo in offnem Kampfe begriffen ſind. Hier werden ſchon einzelne Blitze ſelbſt jener höchſten Potenz, die der Geiſt ſelbſt iſt, die Nacht des Bewußtſeyns leuchtend

Digitized by Google

durchbrechen, aber von dieſer auch beſtändig wieder verſchlungen werden. Können wir den vorhergehenden Moment mehr den unorganiſchen Schöpfungen der Natur gleichſtellen, ſo wird dieſer Moment des mythologiſchen Bewußtſeyns wohl am eheſten mit der organiſchen, aber vormenſchlichen Schöpfung ſich vergleichen laſſen. In dieſen Moment fällt die ägyptiſche und die indiſche Mythologie, die, ſowie jede beſondere Mythologie, hier nur als Momente der allgemeinen Entwicklung in Betracht kommen können.

Endlich wird der letzte Moment folgen, wo der Sieg entſchieden und jenes auf der Ungeiſtigkeit beſtehende Princip als ſolches eben im Zergehen, das Bewußtſeyn in der völligen Wiederaufrichtung zum Geiſt begriffen iſt. Ich ſage begriffen iſt; denn wo jenes Princip ſchon völlig zur reinen Potentialität zurückgebracht iſt, da hat der mythologiſche Proceß ein Ende. Das Ende ſelbſt kann nur das ſeyn, wo das Bewußtſeyn eben in der letzten Entbindung und Befreiung begriffen iſt, wo es ſo eben ganz vollends zum Setzenden jenes Höchſten wird, das der Geiſt ſelbſt iſt; wo es alſo zwar noch nicht dieſes Höchſte ſelbſt, aber doch nur ſolche Götter ſetzt, die eben ſo viele Formen oder Geſtalten dieſes Höchſten, des A^3 ſind. Dieſes alſo iſt der Entſtehungsmoment jener rein geiſtigen Götter, die wir nur in der griechiſchen Mythologie finden. Dieſer Moment kann dem Moment der Menſchwerdung (der Entſtehung des Menſchen) in der Natur gleichgeſetzt werden.

Dieſes alſo wäre eine allgemeine Verzeichnung des Wegs, den wir nun noch zu durchwandeln haben (die freilich die Fehler jeder ſolchen allgemeinen Verzeichnung hat). An dem einen Ende des Wegs liegt jener rein reale Polytheismus, den wir in den Sternen- und Elementargöttern erkennen, an dem andern der rein ideale und geiſtige Polytheismus der griechiſchen Mythologie und dieſer erſcheint zum voraus als Ziel. Aber zwiſchen dieſem Ziel eines rein ideellen oder geiſtigen Polytheismus und dem Punkt, bei dem wir jetzt noch ſtehen, liegt ein langer Weg, bezeichnet durch die ſchmerzlichſten Kämpfe, ja vielleicht die tiefſten Wehen der Menſchheit, die ſie auf ihrem ganzen langen Weg

Digitized by

erfahren. Denn an dem materiellen Gott, der ihm untergegangen und der an seiner Statt einen immateriellen und geistigen zurücklassen soll, haftet dem Bewußtseyn vorerst der Gott überhaupt, und es befürchtet, mit dem materiellen überhaupt den Gott zu verlieren, und nicht ohne sich selbst innerlich verwundet und zerrissen zu fühlen, ja nicht ohne selbst durch eine Art von Tod und Sterben hindurchzugehen, kann es von dem materiellen Gott befreit werden. Diese Umwandlung, welche der materielle Gott erfährt, der, selbst ins Unsichtbare zurücktretend, an seiner Statt einen immateriellen zurückläßt, dieser Untergang des materiellen Gottes wurde gleichsam als das früheste Leid empfunden. Herodotos erwähnt des Klaggesangs, der in Phönikien, Cypern und noch an vielen andern Orten nur unter verschiedenen Benennungen gesungen wurde, den auch die Hellenen unter dem Namen Linos sangen; eben dieser Klaggesang, sagt Herodotos [1], sey der älteste der Aegyptier, er habe dem vor der Zeit untergegangenen Uranos gegolten, aus dem die spätere Fabel den eingebornen Sohn ihres ersten Königs, d. h. ihres ersten Gottes, gemacht habe. Durch die ganze Mythologie geht diese Wehklage um den verlorenen Gott, die Sehnsucht folgt ihm und ruft ihn zurück, der in die Ferne gezogen ist, an das Ende der Erde, wie es in Hesiods Tag und Werk heißt, weit ab von dem gegenwärtigen unfrommen Menschengeschlecht [2], wie es bei eben diesem heißt; fliehend vor dem vom Aufgang kommenden Gott nach dem Niedergang, sagt ein Grieche von dem verdrängten Kronos [3]. Cicero sagt von demselben: Saturnus, quem vulgo maxime colunt ad Occidentem [4] — dahin also entfloh der Gott vor dem frevelnden, späteren Geschlechte, an den Westrand der Erde, wo er auf sicherem meerumflossenen Eilande noch ein frömmeres Menschengeschlecht mit sanftem Scepter weidet und ihnen das goldene Zeitalter beständig erhält, dessen das Menschengeschlecht im Ganzen längst verlustig geworden.

[1] Lib. II, 79.

[2] *Ζεὺς τηλόθι ναίων — εἰς πείρατα γαίης — διχ' ἀνθρώπων.*

[3] *ἐν τοῖς πρὸς ἑσπέραν τόποις ἀνιδρύσας τὴν βασίλειαν.* Diod. Sic. III, 61.

[4] De Natura Deorum III, 17.

So ſchwer fiel es der Menſchheit, von dem unmittelbar im Seyn ſeyenden Gott ſich zu trennen, zum Unſichtbaren ſich wieder zu erheben. Ja durch den tiefſten Irrthum des Bewußtſeyns erſchien ihm dieſe Erhebung ſelbſt als Frevel. Wie nun in dieſem Zuſtand des Bewußtſeyns jener vergeiſtigende Gott angeſehen worden, der den realen, materiellen aus dem Bewußtſeyn mehr und mehr vertrieb, läßt ſich von ſelbſt ermeſſen, jedoch um dieſes Verhältniß genauer einzuſehen, iſt Folgendes in Erwägung zu ziehen.

Solange zwiſchen der Gottheit der erſten Zeit und dem folgenden Gott jenes ruhige und gewiſſermaßen gleichgültige Verhältniß beſteht, welches wir zwiſchen der Urania und dem Dionyſos der Arabier geſehen haben, verſchmelzen ſie für das Bewußtſeyn zu Einem Gott; ſie ſind nicht zwei Götter, ſondern die zwei Seiten derſelben gemeinſamen Gottheit. Urania iſt der Gott von der mütterlichen, Dionyſos der Gott von der männlichen Seite. Aber die Abſicht der ganzen Bewegung erlaubt nicht, daß dieſes ruhige Zuſammenſeyn beſtehe. Die Abſicht iſt vielmehr, daß jenes erſte Princip des Bewußtſeyns eine Umwandlung erfahre, in abſolute Innerlichkeit, reine Weſentlichkeit zurückgebracht werde. Sobald nun aber dieſe Umwandlung wirklich beginnt, d. h. ſowie die beiden Gottheiten nicht nur überhaupt in ein thätiges Verhältniß, ſondern in jenes thätige Verhältniß zueinander treten, das durch das Geſetz und die Abſicht der ganzen Bewegung gefordert iſt, ſind ſie dem Bewußtſeyn nicht mehr Ein Gott, wie Herodotos von den Arabiern ſagt: ſie halten den Dionyſos und die Urania allein für Gott (nicht Götter); ſondern nun ſind es getrennte, ſich entgegenſtehende, ja feindliche Potenzen. Das erſte Princip nun kann zwar die andere Potenz nicht mehr von dem Seyn ausſchließen, nachdem es ihr einmal ſtattgegeben; wohl aber kann es ſie von der Gottheit ausſchließen, und inſofern erſcheint alſo die zweite Potenz nicht als Gott ſeyend. — Es kann dieſer andere, dem Bewußtſeyn noch neue, den erſten beſtreitende nicht als ein ſubſtantiell anderer Gott angeſehen werden; denn die Gottheit iſt noch immer nur bei dem erſten, bei dieſem allein iſt die Macht, Materie der Gottheit; um als Gott zu erſcheinen, muß dieſer ihm erſt Antheil

Digitized by Google

geben an der Gottheit, d. h. er muß ihm Raum geben, ſich ſelbſt dagegen als eine bloße Potenz der Gottheit erkennen. Dieß will er aber nicht, noch iſt er nicht eine bloße Potenz der Gottheit, ſondern der allgemeine Gott ſelbſt, und der ſeine Gottheit mit keinem andern gemein machen will. Der zweite Gott erſcheint alſo vorerſt als ausgeſchloſſen von der Gottheit; er muß den erſten, den allgemeinen Gott erſt in eine Potenz der Gottheit, in A[1], überwinden. So lang erſcheint der zweite Gott, nicht als ſchon Gott ſeyend, ſondern als der ſich die Gottheit erſt zu erwerben hat durch Ueberwindung des erſten, nicht daß er dieſem das Gottſeyn, ſondern nur das ausſchließliche Gottſeyn beſtreite. Dieſer zweite und dem Bewußtſeyn neue Gott iſt nicht an ſich und von ſich Gott, wie der erſte; er iſt überhaupt nur actu Gott, nämlich der nur durch die That Gott ſeyn könnende. Aber noch hat er ſich nicht durch Ueberwindung des erſten verwirklicht, und als Gott kann ihn das Bewußtſeyn erſt anerkennen, wenn er jenen der ausſchließlichen Gottheit wirklich entſetzt hat. Er kann daher dem Bewußtſeyn, da nicht als Gott, nur als ein unbegreifliches Mittelweſen zwiſchen Menſch und Gott, als ein Dämon erſcheinen (ſo erſchien auch Dionyſos wirklich zuerſt, zum Gott wurde er nur am Ende des Proceſſes). Ferner, dem mit dem erſten Gott behafteten Bewußtſeyn kann auch die Anwandlung des andern Gottes nur als eine zufällige erſcheinen. Darum kann ſich auch das, was in ihm ſelbſt jenem andern Gott zugethan, verwandt iſt, nur als etwas bloß Zufälliges, d. h. Menſchliches, darſtellen, und es wird ihm daher der Gott zuerſt auch nur als Sohn eines ſterblichen Princips erſcheinen. Dionyſos erſcheint in der griechiſchen Mythologie als Sohn einer Sterblichen, der Semele, aber am Ende der Mythologie ſind beide für göttlich erkannt, ſowohl der Gott als das Setzende des Gottes im Bewußtſeyn — „nun aber ſind beide Gott", wie es in der Theogonie heißt[1].

Die erſte natürliche Bewegung des Bewußtſeyns iſt alſo, ſich ihm

[1] *Καδμείη δ' ἄρα οἱ Σεμέλη τέκε φαίδιμον υἱόν —*
Ἀθάνατον θνητὴ· νῦν δ' ἀμφότεροι θεοί εἰσιν.
Theog. v. 940. 942.

entgegen zu ſetzen, ihm die Anerkennung als Gott zu verſagen. Auf jeden Fall iſt er der Gott, den das Bewußtſeyn bloß *leidet*, zu dem es kein freies Verhältniß hat, der in die Ruhe des erſten Bewußtſeyns nur wie ein Gericht, wie ein Schickſal tritt, und nicht als der befreiende, der er iſt, ſondern nur als der *verwirrende*, ſchonungslos aufregende, darum Wahnſinn verhängende erſcheint. Wir müſſen, um dieſes Gefühl zu begreifen, uns erinnern, daß der Gott nicht etwa frei iſt zu wirken oder nicht zu wirken, ſondern ſeiner *Natur* nach wirkend, der *nur* wirkende, alſo der blindlings wirkende iſt. Wem iſt nicht jene Vorſtellung des Dionyſos als in Wahnſinn verſetzenden Gottes von den erſten Zeiten an bis herab zu jenen ſpäteren Nachklängen bei römiſchen Dichtern, z. B. dem Horaziſchen: Quo me rapis Bacche, bekannt? Die Wirkung des Gottes iſt für das Bewußtſeyn eine verhängnißmäßige, der es ſich nicht entziehen kann; inſofern wird es ihn als eine höhere, obwohl ihm unbegreifliche Macht anſehen, aber als *Gegenſatz* deſſen, der dem Bewußtſeyn ausſchließlich *ausſchließlicher Gott* iſt; es wird ihn nicht als Gott, ſondern eher als Feind des Gottes empfinden, der darum auch von dem ausſchließlichen Gott gleichſam feindſelig behandelt wird — (*Homer*) —. Zunächſt finden wir ihn demgemäß als leidenden Gott im phöniziſchen Herakles. Weil er vom Bewußtſeyn nur am *Ende* als Gott begriffen wird, ſo wird er dieſem als Gott jünger erſcheinen, denn alle aus der Subſtanz des erſten hervorgegangenen materiellen Götter; und da im Bewußtſeyn zunächſt nur dieſe hervortreten, der Gott aber, der ſie erzeugt, als *Urſache ſelbſt außer* dem Bewußtſeyn bleibt, ſo wird Er, der erſt im völlig überwundenen Bewußtſeyn ſich als *Gott* verwirklicht, überhaupt als der *jüngſte* der Götter *erſcheinen*, jünger nicht nur als Kronos, ſondern als Zeus und als alle mit dieſem zugleich geſetzten Götter; nicht daß er wirklich ſpäter als dieſe wäre, denn ohne ihn, ohne ſeine Wirkung wäre das Bewußtſeyn überhaupt nicht bis zu dieſen geiſtigeren Göttern fortgeſchritten, ſondern weil er erſt, nachdem ſein Werk *gethan* iſt, d. h. erſt am Ende des ganzen mythologiſchen Proceſſes, als göttliche Perſönlichkeit erkannt wird. Deßhalb iſt Dionyſos z. B. auch in der Theogonie des Heſiodos nicht

da zu ſuchen, wo wir zuerſt ſeiner erwähnen, ſondern viel ſpäter, nachdem alle andern Götter ſchon da ſind; denn die Göttergeſchichte kann ihn als Gott erſt aufnehmen, nachdem er ſich für das mythologiſche Bewußtſeyn als Gott verwirklicht hat. Verwirklicht aber iſt er für dieſes erſt, nachdem jenes an dem blinden, realen Gott haftende Princip überwunden, alſo erſt nachdem der vollkommen geiſtige, ideale Polytheismus geſetzt iſt.

Ausdrücklich ſagt Herodotos ſelbſt von den Pelasgern, d. h. von den Urhellenen, daß ſie den Namen dieſes Gottes ſpäter als den aller andern Götter erfahren haben[1]; er ſelbſt gibt dem Gott kein höheres Alter, als etwa 1060 Jahre vor ſeiner Zeit[2] — verſteht ſich, dem als Gott erkannten Gott.

Die erſte Erſcheinung oder Wirkung des Gottes im Bewußtſeyn, und die erſte Anerkennung des Gottes als ſolchen muß alſo wohl unterſchieden werden. Denn nicht ſogleich, wie er im Bewußtſeyn überhaupt ſich ankündigt oder zu wirken anfängt, kann er auch als Gott erkannt, und als ein dem Bewußtſeyn bis jetzt unbegreifliches Weſen auch nicht ſogleich benannt werden. Dieſe Unterſcheidung iſt ſehr wichtig. Um dieſen Punkt dreht ſich das jedem Verſtehenden widerwärtige Gezänke, das J. H. Voß gegen Creuzer erhoben hat. Freilich, wenn Creuzer die ganze Dionyſoslehre als gleichzeitig mit den Anfängen der Mythologie, ja ſogar als das Urſprüngliche darſtellt, ſo irrt er unſtreitig. Als Gott iſt Dionyſos ſehr neu. Wenn aber von der andern Seite Voß, deſſen wiſſenſchaftlicher Ideenkreis ohngefähr von demſelben Umfang war wie der Kreis ſeiner großentheils häuslich-ökonomiſchen Poeſie, und der ſich demgemäß auch die griechiſche Mythologie auf ſolche Weiſe zurecht gemacht hatte, wenn Voß auch in dem Dionyſos urſprünglich nur einen ſolchen rein wirthſchaftlichen Gott erkennen will, deſſen höhere Bedeutung erſt ſpäter Orphiker, Myſtiker, Pfaffen u. ſ. w. eingeſchwärzt haben, ſo iſt zwar nicht zu leugnen, daß ſolche Worte auf eine gewiſſe Wirkung berechnet ſind; denn es gibt zu jeder Zeit eine Menge

[1] Lib. II, 52.
[2] II, 145.

Digitized by Google

Menſchen, denen, ſo viel ſie ſich auf ihre Aufklärung zu gut thun, dennoch ein ſo ſchwaches Bewußtſeyn derſelben und eine ſo ängſtliche Beſorgniß für ihren Verſtand beiwohnt, daß ſie ein Schauer überläuft, wenn ſie nur von Pfaffen, Obſcuranten u. dergl. hören. Mit ſolchen, auf populäre Wirkung berechneten Ausdrücken läßt ſich aber die Wiſſenſchaft nicht abſchrecken. Denn nicht einmal das Geſchichtliche der Unterſuchung hat Voß vollſtändig und treu aufgefaßt. Wenn Herodotos, deſſen ungemeine Genauigkeit durch alle neueren Forſchungen nur immer mehr beſtätigt wird, in dem ägyptiſchen Oſiris das dem griechiſchen Dionyſos verwandte und ähnliche Weſen ſieht, und ſo freilich in Dionyſos etwas Höheres erkennt, was Voß myſtiſch nennt: ſo heißt er in dieſer Beziehung den Herodotos einen von ägyptiſchen Pfaffen beſchwatzten Fabler. Das wirkt auf ſchwache Geiſter. Zum Unglück vergaß der eifrige Mann, daß Herodotos dieſelbe Uebereinſtimmung auch zwiſchen dem arabiſchen und griechiſchen Dionyſos fand. Herodotos hätte alſo müſſen auch von arabiſchen Pfaffen beſchwatzt ſeyn, von denen freilich nicht ſo viel zu erzählen war, als von den ägyptiſchen. Aber nicht die Arabier ſagten dem Herodotos, „der Gott, den ſie ihm als das Kind der Göttin bezeichneten (denn Ulodalt iſt kein Name), ſey Dionyſos“ — was wußten die Arabier von dem griechiſchen Dionyſos. Es iſt das eigne Urtheil des Geſchichtſchreibers, der damit nur die Identität des Begriffs ausdrücken wollte und dieſe Identität des Begriffs zu erkennen unſtreitig viel geſchickter und competenter war als ein neuerer. Herodotos ſah im Dionyſos etwas Allgemeines, wozu ſich Voß nie erheben konnte, der in ihm nur etwas Zufälliges und auf Griechenland Beſchränktes zu ſehen vermochte. Dem Herodotos war Dionyſos ein allgemeiner und ewiger Begriff ſchon darum, weil er ihm ein Gott war. Denn daß das Alterthum im Stande geweſen, wie Voß und Gleichdenkende ſich vorſtellen, zufällige Fiktionen, in denen nichts Allgemeines und Nothwendiges war, für Götter zu halten und als Götter zu verehren, dieſe Meinung braucht nicht erſt in ihrer Ungereimtheit nachgewieſen zu werden. Als einen Gott konnte das Alterthum nur einen ewigen und nothwendigen Begriff erkennen. Nur darum

alſo, weil ihm Dionyſos ein Gott und ſchon deßhalb ein ewiger, nicht zufälliger Begriff, nur darum erkennt ihn auch Herodotos, wo er ihn findet, und diejenigen, welche die Allgemeinheit und Ewigkeit in dieſem Begriff nicht erkennen, weil ihnen überhaupt nur für Zufälligkeiten Sinn gegeben iſt, ſprechen daher im Grunde gar nicht von Dionyſos, und man kann mit ihnen nicht ſtreiten, weil es ihnen am Begriff der Sache fehlt, über die geſtritten wird.

Der Sinn meiner Meinung iſt einfach dieſer: Die Potenz, welche Urſache der hier anfangenden Bewegung iſt, iſt der Gott, den die Hellenen als Dionyſos, der Semele Sohn, zu welcher Zeit immer, erkannt und benannt haben. Uns iſt es nicht um dieſen Namen zu thun, noch wollen wir in Anſehung des Namens irgend etwas feſtſetzen, nenne man den Gott, von dem wir reden, wie man wolle, meinetwegen X oder Y, oder was hier näher läge, mit der von uns gewählten Bezeichnung A^2; ſein Daſeyn und ſeine Wirkung in der Mythologie von dem Augenblicke an, da das Bewußtſeyn ſich für die mythologiſche Bewegung entſcheidet, alſo ſeit jenem Vorgang, den wir als Katabole bezeichnet haben, iſt unverkennbar und von uns aus der Natur und dem nothwendigen Verlauf des Mythologie erzeugenden Proceſſes ſelbſt dargethan. Nicht dem Namen, aber dem Begriff, dem Weſen nach iſt Dionyſos ſo alt als die Urania, ſo alt als der Hervorgang des Menſchengeſchlechts aus dem Zabismus. Ich habe ſeine Gegenwart, ſein, wenn auch noch unerkanntes und unausgeſprochenes Daſeyn (denn in jeder Zeit und in jedem Zeitalter wirkt ein noch unerkanntes Princip, das erſt dann erkannt wird, wenn es ſeine Wirkung gethan hat; jede Urſache wird erſt in der vollendeten Wirkung erkannt, daher der Schein, als käme die Wirkung vor der Urſache), alſo das erſte, wenn auch noch unerkannte Daſeyn des Dionyſos habe ich ſchon nachgewieſen in jenem, nach ſittlichen Begriffen verwerflichen Gebrauch der Babylonier, und den Arabiern ſchreibt Herodotos ausdrücklich zwar nicht den Namen (denn Ulodalt iſt kein Name) aber doch den Begriff des Gottes zu. Was übrigens den helleniſchen Dionyſos betrifft, ſo iſt aus dem Vorgetragenen ſchon von ſelbſt

Digitized by Google

einleuchtend, daß die vollſtändige Einſicht in die geſammte Dionyſoslehre nicht eher möglich iſt als am Ende dieſer Entwicklung.

Dieſe Bemerkung, daß Dionyſos erſt am Ende ganz hervortrete, gibt eine Verlaſſung, noch eines andern ſouveränen Mittels zu erwähnen, welches Voß und einige ihm gleich Denkende zu beſitzen glauben, um jede höhere, und beſonders philoſophiſche, Entwicklung der Mythologie in der That unmöglich zu machen. Das Mittel beſteht nämlich in der Vorſchrift, die ſie ihren Schülern einſchärfen: um den hiſtoriſchen Gang der Mythologie gründlich zu erforſchen und kennen zu lernen, müſſe man genau der chronologiſchen Ordnung der Schriftſteller folgen, man müſſe alſo z. B. von Homer anfangen und in den urſprünglichen Begriff des Dionyſos nichts aufnehmen als was bei Homer ſich finde; was man erſt bei ſpätern Schriftſtellern antreffe, müſſe dann ſogleich unbeſehen als Zuſatz, Erweiterung, ja ſogar als allmählich hinzugefügte Verfälſchung u. ſ. w. angeſehen werden. Dieſer Grundſatz, an dem Voß, wie geſagt, ein unbeſiegliches Mittel, ſeine hausbackene Anſicht aufrecht zu erhalten, zu beſitzen wähnte, der Grundſatz zeigt ſchon, daß es dem, der ihn aufſtellt, an jedem Begriff eines organiſchen Entſtehens, eines andern Entſtehens als durch Aggregation gebricht. Denn in allem, was ein organiſch Werdendes iſt, wird der Anfang erſt in dem Ende klar. Dem Kind kann man nicht anſehen, was der Mann ſeyn wird, der Newton in den Windeln zeigte nicht den ſchöpferiſchen Geiſt, der der Mathematik und Aſtronomie eine andere Geſtalt geben ſollte. Dem größten Pflanzenkenner will ich eine Handvoll verſchiedenartiger Samen vorlegen, er wird wahrſcheinlich die wenigſten zu benennen wiſſen; jeder neugefundene Same einer Pflanze iſt ein unbekannter, von dem niemand weiß was er iſt; der Botaniker, der ihn wiſſenſchaftlich beſtimmen will, muß den Samen ſäen und den Blüthenſtand erwarten, dann kann er die Pflanze beſtimmen und darnach auch den Samen benennen. Ueberall alſo legt hier das Spätere Zeugniß über die Bedeutung des Früheren ab. Wenn man aber ſogar von einem organiſchen Werden in dem Sinn, in welchem wir es annehmen, bei der Mythologie ganz abſehen, wenn man ihr Werden und ihre

Digitized by Google

Entſtehung nur nach der Analogie anderer heutzutag ſich ereignender Dinge beurtheilen wollte, ſo müßte der, welcher jenen Grundſatz annimmt, die täglich und unmittelbar nach den Begebenheiten erſcheinende Zeitung für ewige Zeiten als die vorzüglichſte Quelle der Geſchichte und aller geſchichtlichen Beurtheilung betrachten, indeß jedermann weiß, daß gerade von den bedeutendſten Begebenheiten oft erſt eine ziemlich entfernte Zukunft die eigentlichen Umſtände und beſonders die wahren Urſachen aufdeckt, ſo daß alſo gerade hier der ſpätere Schriftſteller mehr Licht gibt, als der gleichzeitige.

Um nun aber auf den Dionyſos zurückzukehren, der ſeine verhängnißmäßige Wirkung auch jetzt noch inſofern auszuüben ſcheint, als manche von ihm nicht reden können, ohne ſofort gewiſſermaßen verrückt zu werden, ſo habe ich hinlänglich gezeigt, daß der Gott ſelbſt älter iſt als ſein Name, ſeine Wirkung früher als ſeine Anerkennung als Gott, ſeine Gegenwart im Bewußtſeyn älter als ſeine vollkommene Verwirklichung in demſelben.

Denn nicht ohne Widerſpruch wurde er angenommen, den heftigſten Widerſpruch fand ſeine erſte Wirkung. Rein menſchlich genommen, konnte der Gott zuerſt nur als Verderber des rein Großen, Einfachen und Einartigen erſcheinen; ſo mußte er einem Bewußtſeyn ſich darſtellen, in deſſen Schätzung nichts groß war, als die unendliche Wüſte, das öde Meer, und der ebenſo öde Weltraum, der Aether, den Homer mit demſelben Beiwort des unfruchtbaren belegt. Die Erſcheinungen, welche die erſte Wirkung des Dionyſos hervorbringt, wiederholen ſich in jedem Zeitalter, wo ein einfach großartiger Zuſtand untergeht, um einer neuen, geiſtig entwickelteren Zeit Platz zu machen. Wer fühlt ſich nicht durch den Anblick der Rieſengebirge einer früheren Urwelt gehoben, aber eben dieſe Gebirge mußten erniedrigt werden, Gebirgen von geringerer Erhöhung Platz machen, endlich in flaches Land ſich verlieren, wenn organiſches, wenn endlich wahrhaft menſchliches Leben in ſeiner ganzen Fülle ſich verbreiten ſollte. Nicht anders iſt es in der Geſchichte. Die Felſenburgen unſerer deutſchen Vorzeit erfüllen uns noch in ihren Trümmern mit der Vorſtellung einer kühnen

Zeit, eines in manchem Betracht kräftigern und herrlichern Geſchlechts, als das, unter dem wir jetzt wandeln, aber dieſelbe Zeit, die ſie zerbrach, verbreitete den friedlichen Ackerbau, erhob den Wohlſtand und das Gewerbe der Städte, und ein freier Bürgerſtand konnte ſich gleichſam nur auf ihren Trümmern erheben. Wenn in unſerer Zeit manche gar nicht begreifen können, daß von jenen realen Verhältniſſen, die einſt das menſchliche Leben zuſammenhielten und feſtigten, eins nach dem andern ſich auflöſe, daß von jenem großen Syſtem einer vielfach abgeſtumpften und gegliederten, aber eben darum unter mehrere getheilten Herrlichkeit auch die letzten Spuren zu verſchwinden anfangen, und alles darauf abgeſehen ſcheine, die menſchliche Geſellſchaft, wie viele klagen, in Atome aufzulöſen, ſo müſſen wir uns erinnern, daß es hier, in einer ganz andern Sphäre, doch ebenſo wie im Zabismus nur eine reale Einheit iſt, die zu Grunde geht, und daß dieſe nur zu Grunde geht, um einer höhern, idealen Einheit Platz zu machen. Denn ohne Einheit kann die Menſchheit und die menſchliche Geſellſchaft nicht beſtehen, und der Untergang der einen iſt alſo nur die Ankündigung einer andern und nothwendig höheren. Wenn man ſagt, daß ein großer Theil der populärſten Beſtrebungen unſerer Zeit[1] nur dazu zu dienen ſcheint, den Staat immer mehr zu verflachen und ſeinen majeſtätiſchen Gang in lauter einzelne und kleine Bewegungen aufzulöſen, ſo kann der wahrhaft Unterrichtete in dieſer Auflöſung des großartigen Zuſtandes doch nur das Wehen jenes höheren Geiſtes erkennen, für den der Staat mit ſeinem ganzen Apparat, für den die Reiche dieſer Welt ſelbſt nur Gerüſte ſind, die er nach Umſtänden und nach ſeinen Zwecken aufbaut, verſetzt oder gar abbricht, weil ſie in der That nicht um ihrer ſelbſt willen errichtet ſind, ſondern um ein ganz anderes Reich zu erbauen, das ewig währet und nicht zerſtört werden kann. In der Hinaufſetzung des Staats über alles zeigt ſich der Servilismus der Geſinnung. Im Intereſſe der Freiheit liegt es nicht, wie man insgemein ſich vorſtellt, daß die herrſchende Gewalt des Staats, die vielmehr nicht kräftig genug ſeyn kann, ſondern daß der Staat ſelbſt beſchränkt werde.

[1] geſchrieben im Jahre 1842. D. H.

Digitized by Google

Gewöhnlich indeß wiſſen weder die Zerſtörer, die ſich dabei als bloße Werkzeuge verhalten, noch die über die Zerſtörung Wehklagenden, was der Gott will, von dem Herodotos ſagt, daß er niemand erlaubt Großes zu wollen als nur ſich ſelbſt. Uebrigens kann die wahre Zukunft nur das gemeinſchaftliche Erzeugniß zugleich der zerſtörenden und der erhaltenden Macht ſeyn. Eben darum ſind es nicht die ſchwachen, von jedem Evangelium einer neuen Zeit zuerſt ergriffenen, ſondern nur die ſtarken, zugleich an der Vergangenheit feſthaltenden Geiſter, welche die wahre Zukunft zu erſchaffen vermögen. Auch in dem durch Dionyſos angefangenen Proceß war es der Natur nach nur das widerſtrebende Bewußtſeyn, und geſchichtlich waren es, wie aus Erzählungen, welche in der Geſchichte des Dionyſos ſelbſt vorkommen, erhellt, gerade die Widerſtrebenden, durch welche die Sache des Gottes zuletzt in ihr wahres Ende hinausgeführt wurde.

Und da ich einmal an die Analogie erinnert habe, welche der Gang der mythologiſchen Entwicklung mit dem jeder großen Entwicklung hat, ſo will ich noch die Bemerkung hinzufügen, daß es nicht ſchwer ſeyn würde, ſelbſt in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, deren Anfänge, weil man ſie ganz zufällig zu nehmen pflegt, wenig zuſammenzuhangen ſcheinen, einen ähnlichen Weg der Entwicklung nachzuweiſen. Denn z. B. jene erſten griechiſchen Philoſophen, die man mit dem Namen der Phyſiker zu belegen pflegt, was waren ſie anders als Verehrer der Elemente, in denen ſie das Allgemeine der Dinge zu erkennen glaubten, Gegner des Anthropomorphismus in der Volksreligion? Noch der tiefſinnige Geiſt des Herakleitos iſt ganz mit dem ewig lebenden, welterzeugenden Feuer beſchäftigt, das er in abwechſelnden Pauſen entbrennen und wieder erlöſchen läßt. In den Eleaten zieht ſich der κόσμος in den Begriff des abſtrakten Allgemeinen oder Einen zuſammen. Aber eben damit war der Gegenſatz der Vielheit geſchärft, man könnte den Zeno den Kronos der Philoſophie nennen, weil er alles in der Unbeweglichkeit zu erhalten ſtrebte und gegen die Vielheit kämpfte. Bis zu den Eleaten geht die vordionyſiſche Zeit der griechiſchen Philoſophie. — Der Zerſtörer jener Einheit, der Mann, deſſen Erſcheinung

in der Geſchichte des philoſophirenden Geiſtes keine geringere Epoche macht, als welche in der mythologiſchen Bewegung die Erſcheinung des Dionyſos gemacht hat, der wahre Dionyſos der Philoſophie iſt jener dämoniſche Mann — Sokrates, der zuerſt jene unbewegliche Einheit der Eleatiker durch eine nicht ſelbſt wieder dahin zurückführende, alſo nur ſcheinbare, ſondern durch eine wirkliche, zerſtörende Dialektik auflöste, freiem Leben, freier unterſchiedener Mannichfaltigkeit Raum ſchaffte, Sokrates, von dem ein Alter ſagt, daß er den Schwulſt der Eleaten und der nur von ihnen herkommenden Sophiſten ſcherzend und ſpielend wie einen Rauch hinwegblies, von dem gerühmt wurde, daß er zuletzt die Philoſophie von dem Himmel auf die Erde geführt habe, gewiß in keinem andern Sinn, als in welchem durch die Wirkung des Gottes, dem er gleicht, die Religion aus den Regionen des Himmels, des Unendlichen und überall Einen, auf die Erde, den Schauplatz des mannichfaltigen und wechſelnden Lebens herabgekommen war, der die Philoſophie aus der Enge des bloß ſubſtantiellen und unfreien Wiſſens in die Weite und Freiheit des verſtändigen, unterſcheidenden, auseinanderſetzenden Wiſſens führte, in welchem allein ein Ariſtoteles möglich war. Auch die mythologiſche Darſtellungsart des Sokrates möchte aber eine andere Beurtheilung zulaſſen, als jene platte und gemeine, die nichts darin ſieht, als den Mangel der Wiſſenſchaft. Das Große im Sokrates iſt das Bewußtſeyn, daß gewiſſe Fragen keine rationelle, ſondern bloß geſchichtliche Antworten zulaſſen. Er hätte wohl gern an die Stelle von Mythen die wirkliche Geſchichte geſetzt, hätten ihm dazu nicht große und nothwendige Data gefehlt, in deren Beſitz wir gekommen ſind.

Man kann weder des Dionyſos noch des Sokrates gedenken, ohne an den Ariſtophanes erinnert zu werden. Gewiß erſchien auch Dionyſos zuerſt in verachteter und den ſtolzen Geiſtern ärgerlicher Geſtalt, wovon die Spur noch in Ariſtophanes iſt. Auch Sokrates, wie das Todesurtheil beweist, durch das er, wie Hermann ſagt, der Gemeinſchaft an dem letzten Schickſal der Propheten und Gerechten gewürdigt wurde, unerkannt von ſeinem Volk, nur von wenigen ſeiner Schüler begriffen, konnte ſeiner Zeit nur als ein ſie verwirrender Geiſt

erſcheinen, und Ariſtophanes zürnt ihm nur, weil er in ihm die ganze Macht jenes Princips erkennt, vermöge deſſen in Folge eines unaufhaltſamen Uebergangs eben damals auch in der Entwicklung des Staats und des öffentlichen Lebens das Einfache und Einartige der alten Zeit einer mehr und mehr verwirrenden Mannichfaltigkeit und Vielartigkeit der Verhältniſſe Platz machen mußte.

Die nächſten und unmittelbaren Urſachen des mythologiſchen Proceſſes ſind nun dargelegt. Mit dem Gegenſatz zwiſchen dem realen und dem relativ geiſtigen, idealen Gott ſind die Principien gegeben, und ſo kann ich denn gleich zum erſten Moment des eigentlichen Proceſſes fortgehen.

Digitized by Google

Vierzehnte Vorlesung.

Um nun also den Proceß darzustellen, von welchem vorauszusetzen ist, daß er uns vollends bis zur letzten Entstehung der Mythologie, des vollständigen Polytheismus, führen werde, so bemerke ich, daß im Anfang dieses Processes das Bewußtseyn zwar den Anmuthungen des geistigen Gottes, nachdem es ihm einmal stattgegeben, nicht sich völlig zu entziehen vermag, aber gleichwohl stark genug ist seine Wirkung immer wieder zu vernichten, indem es auf dem blinden Seyn besteht, an welchem der Gott ihm haftet, den es allein bis jetzt anerkennt und mit dem es gleichsam verwachsen ist. In diesem Moment ist also zwar ein beständiges Aufblicken von Geistigkeit, aber das stets wieder von der Nacht des blinden Seyns verschlungen wird. Zwar der reale Gott erscheint insofern nicht mehr als ausschließlich, als eine andere Potenz ihm entgegensteht, aber dieses Afficirtseyn durch die geistige Potenz dient nur dazu, die frühere Ruhe und Gleichgültigkeit zum aktiven Gegensatz, zum Kampf gegen alles Geistige zu entflammen. Der Gott, dessen Anhauch das Bewußtseyn empfindet, schließt es nur auf, damit es sich wieder verschließe. Es ist also hier ein steter Wechsel von Entstehen und Vergehen des Geistigen, das zwar immer gesetzt, aber immer auch wieder in Materialität versenkt wird.

Dieser Widerspruch des gleichsam abwechselnd sich öffnenden und verschließenden Bewußtseyns ist in der Mythologie ausgedrückt durch die Gestalt des Gottes, den ich mit dem hellenischen Namen Kronos belegen will, ohne darum hier schon von dem Kronos der Hellenen zu reden.

Digitized by Google

In der helleniſchen Mythologie kommt Kronos als eine bloße Vergangenheit vor, hier aber iſt die Rede von dem Kronos, ſofern er noch ein im Bewußtſeyn der Menſchheit lebender und gegenwärtiger Gott iſt. Denn eben dieſer Gott, der für die Hellenen nur vergangener, war für die früheren Völker ein gegenwärtiger. Die letzte Mythologie, die vollendete Göttergeſchichte, nimmt die Götterlehren früherer Völker als Momente ihrer Vergangenheit auf. In der That zeigt ſich der jenem Begriff entſprechende Gott als der Gott aller der Völker, die in der erſten Anwandlung des geiſtigen Polytheismus begriffen ſind und nach den früher genannten zuerſt im Licht der Geſchichte hervortreten, wie ich vorläufig ſchon bemerkt, der Phönikier und aller dieſen parallelen Völker. Urania iſt nur Uebergang, Kronos aber iſt wieder Uranos in anderer, ſchon geiſtigerer Geſtalt. Kronos iſt der Subſtanz nach nicht ein anderer Gott als ſein Vorgänger Uranos; nur iſt Uranos noch der ſchlechthin allgemeine, Kronos dagegen der Gott, der ſchon einen Gegenſatz hat, der Gott einer beſtimmten Zeit, der ſchon geiſtig afficirte Uranos, und inſofern ein concreter Gott.

In dieſer ganzen Fortſchreitung iſt der reale Gott immer nur einer und derſelbe, der bloß verſchiedene Formen annimmt, Kronos und Uranos — beide ſind derſelbe reale Gott nur in verſchiedenen Momenten betrachtet. In beiden herrſcht daſſelbe, der Bewegung widerſtrebende Princip, das von Succeſſion nichts wiſſen will, das höchſtens ſimultanen Polytheismus zulaſſen würde. Aber eben dieſes der Succeſſion widerſtrebende Princip iſt im Gegenſatz mit dem relativen geiſtigen Gott ſelbſt genöthigt, etwas Succeſſives anzunehmen, von Geſtalt zu Geſtalt fortzugehen, und wenn wir uns früher begnügen konnten, ſimultanen und ſucceſſiven Polytheismus nur überhaupt zu unterſcheiden [1], ſo müſſen wir jetzt ſelbſt einen ſucceſſiven Polytheismus in zweierlei Verſtand unterſcheiden, den bloß relativ oder beziehungsweiſe und den abſolut ſucceſſiven.

Der bloß beziehungsweiſe ſucceſſive entſteht durch die Succeſſion der Formen, durch welche im Conflikt mit dem geiſtigen Gott der reale,

[1] S. Einl. in die Phil. der Myth., S. 120 ff.

Digitized by Google

indem er der Umwendung ſich widerſetzt, hindurchgeht — alſo z. B. Uranos und Kronos ſind die erſten Glieder dieſes bloß beziehungsweiſe ſucceſſiven Polytheismus. Das abſolut Succeſſive findet dagegen zwiſchen den drei verurſachenden Potenzen ſtatt, von denen der reale Gott in allen ſeinen Formen nur die eine iſt. Dieſen abſolut ſucceſſiven Polytheismus kennen aber bis jetzt nur wir, noch iſt er nicht in das Bewußtſeyn ſelbſt eingetreten, denn das dem realen Gott gleichſam verhaftete Bewußtſeyn weist den Gott der zweiten Potenz, den idealen Gott noch als ſolchen ab, oder hält ihn von ſich, alſo von der Gottheit, ausgeſchloſſen. — Kronos iſt alſo immer noch auf gewiſſe Weiſe Uranos, nur der dem andern, dem idealen Gott, jetzt ſchon reell zugängliche, wiewohl keineswegs ihm ſchon überwundene Gott. Auch in Kronos waltet noch das Geſtirn, daher auch er ſelbſt noch — nur als ſchon concreterer Himmelskönig zum Theil betrachtet wird. Der Gott der erſten Zeit, des reinen Zabismus, iſt der ohne Widerſpruch blind ſeyende Gott, Kronos aber iſt eben dieſer Gott, ſchon zum Theil in ſich, ins Innere zurückgewendet, der aber deßhalb um nichts weniger, ſondern jetzt nur mit Willen und Beſinnung im blinden Seyn ſich behauptet und eiferſüchtig über dieſem Seyn hält. Kronos iſt alſo gegen Uranos der geiſtigere Gott, aber der dieſes gleichſam nur benutzt, um mit Geiſt und Willen das zu ſeyn, was zuvor er von Natur war, der im blinden Seyn beſtehende Gott.

Der von uns bisher aufgeſtellte allgemeine Begriff des Kronos ergibt ſich folgerecht aus dem nothwendigen Gang der Fortſchreitung ſelbſt; um jedoch zu zeigen, daß er auch andern Philoſophen ſich ebenſo dargeſtellt habe, will ich einige Stellen von Neuplatonikern anführen, von denen Creuzer, wie mir ſcheint, nicht durchgängig den rechten Gebrauch gemacht hat. In Bezug auf das Beiwort ἀγκυλομήτης, das Homeros dem Kronos gibt, ſagt einer derſelben: „Homer führt den Kronos ein, nicht als nach außen wirkend, noch einen Laut von ſich gebend, ſondern als der wahrhaft ἀγκυλομήτης iſt, der in ſich zurückgekrümmte, zurückgewendete“ [1]. Kronos wird alſo, wenn wir den Sinn

[1] Creuzer, Symbolik und Mythologie I, S. 523. Anm. 307: ὡς εἰς ἑαυτὸν ἐπεστραμμένον (Proclus in Platonis Cratyl.).

Digitized by Google

auf unſere Weiſe ausdrücken, durch dieſes Beiwort vorgeſtellt, als der die ihm gegebene Innerlichkeit nur benutzt, um ſich tiefer zu verſchließen, der nur egoiſtiſch mit ſich ſelbſt beſchäftigt iſt, eben darum äußerlich als ſtumm erſcheint, in ſich gekehrt (dieß die Hauptſache) und gleichſam brütend über Anſchlägen, wie er die Wirkung des dem freien, dem geſchiedenen Leben holden Gottes zu nichte mache. Eben dieſes Nebenbegriffs wegen von hinterliſtigen Gedanken, der in dem Wort ἀγκυλομήτης liegt, kann ich nicht, wie Creuzer, dieſes Beiwort beziehen auf den noch völlig verborgenen, abſoluten Gott — dieſer kommt in der Theogonie überhaupt nicht vor, und wenn er vorkäme, ſo müßte er im Anfang der Theogonie ſtehen, nicht gleichſam in der Mitte. — Creuzer ſcheint das in ſich Zurückgewendete des Kronos von dem Zuſtand der Ueberlegung und Beſchließung zu verſtehen, in welchem Gott vor der Schöpfung gedacht wird, eh' er ſich entſchließt in dieſer hervorzutreten. Allein dieſe einem ganz andern Ideenkreis angehörigen Begriffe dürfen nicht in die Mythologie eingemiſcht werden, und, wie geſagt, der Nebenbegriff von Verſchlagenheit, der in dem Wort liegt, erlaubt nicht, ihm eine ſo hohe Deutung zu geben. Kronos iſt nicht, wie Creuzer ihn erklärt, der noch überhaupt nicht offenbare Gott, im Gegentheil, er iſt der ſchon äußerliche Gott, ja ſogar der, welcher eben darauf ſinnt, ſich in der Aeußerlichkeit zu behaupten und die Anmuthung der Geiſtigkeit abzuweiſen. Dieſes Sinnen iſt gerade das Hinzugekommene bei ihm. Wollte man, wie Creuzer, in jedem beſondern Gott, in jeder ſchon concreten Geſtalt immer nur wieder den abſoluten Gott ſehen, ſo würde damit alles Succeſſive in der Mythologie aufgehoben, und bald wüßte man in ihr nichts mehr zu unterſcheiden. Auch hier gilt es: die Erklärung oder der richtige Begriff jedes Gottes iſt beſtimmt und gegeben durch die Stelle, die er in der Aufeinanderfolge einnimmt; außer dieſer Stelle wäre Kronos nicht Kronos, er iſt nur der Gott dieſer Stelle, nicht außer ihr — alſo nicht der abſolute Gott.

Eine andere, unſerer Erklärung, d. h. der Stelle, die Kronos in unſerer Entwicklung einnimmt, zuſagende Deutung iſt folgende: „Er

ſey die Verſtandloſigkeit und die Verdunklung des Verſtandes“ [1]. Darin iſt das Richtige, daß er nicht völlige Abweſenheit des Verſtandes iſt, ſondern nur Verdunklung des Verſtandes. Denn er kann den Aufſchluß in Geiſtigkeit nicht völlig hindern, aber der Verſtand erſcheint in ihm nur, um alsbald wieder verdunkelt zu werden. In jedem Augenblick erſcheint Innerlichkeit, aber die ſogleich wieder in Aeußerlichkeit umgewendet und vernichtet wird. Der Verſtand kann das blinde Princip noch nicht bewältigen, ſondern umgekehrt, die blinde Gewalt nimmt den Verſtand gefangen, verſtarrt und verſteinert ihn, wie z. B. die ſtereometriſch regelmäßige Bildung der Kryſtalle ein ſolch verſtarrter und verſteinerter Verſtand iſt. Gerade an dieſem Punkt alſo iſt die größte Verdunklung des Geiſtigen, denn einestheils iſt das Seyn nicht mehr in ſeiner Lauterkeit, alſo auch nicht mehr in ſeiner relativen Geiſtigkeit — denn das reine Seyn, als ein noch nicht concretes, iſt verhältnißmäßig gegen dieſes noch immer ein geiſtiges —, aber hier iſt ſchon nicht mehr das reine, ſondern bereits das durch einen Gegenſtand afficirte und gleichſam gekränkte Seyn geſetzt, ohne daß doch anderntheils der Verſtand ſeiner Meiſter würde, woraus folgt, daß weder das eine noch das andere in ſeiner Lauterkeit, ſondern beide gegenſeitig durcheinander getrübt und verfinſtert erſcheinen, von welcher Verfinſterung dann eben die körperliche Materie die äußere Erſcheinung iſt.

Platon läßt den Sokrates in Scherz Kronos von *χόρος*, die Sättigung, ableiten; G. Hermann leitet ihn ernſthafter von *κραίνω* ab, was doch urſprünglich nur erfüllen bedeutet. Die Römer erklären Saturnus von satur, doch natürlich nur annis. Wollte man auf dieſe Ableitung irgend einen Werth legen, ſo könnte man ſagen: Kronos bedeutet den von Materie geſättigten, d. h. in der chemiſchen Bedeutung dieſes Worts den von der Materie gebundenen Geiſt, und umgekehrt die von dem Verſtand geſättigte, alſo ihrerſeits gebundene Materie.

Noch eine andere, ebenfalls von Creuzer angeführte Erklärung iſt, Kronos ſey der den *προχειρισμός*, d. h. die Anlage, den Entwurf

[1] Ebenfalls bei Creuzer Th. II, S. 439: *ἡ ἀνοησία καὶ ἡ τοῦ νοῦ συνδόλωσις.*

Digitized by Google

der künftigen Schöpfung in ſich ſehende Gott. Allerdings enthält Kronos ſchon die ganze künftige Götterſchöpfung, wenigſtens der Anlage nach, in ſich — und dieſe künftige Göttervielheit iſt als ganz parallel zu betrachten mit der freien Vielheit und Mannichfaltigkeit in der Natur —. Auch nach der griechiſchen Theogonie iſt Kronos der Gott, in welchem die künftigen geiſtigen Götter ſchon gleichſam aufblicken, aber ſie erſcheinen eben nur in ihm, ohne aus ihm herauszutreten, ſie erſcheinen ohne wirkliche Scheidung, Auseinanderſetzung, noch eingeſchloſſen und verborgen in der dunkeln Geburtsſtätte, in dem bloß noch in ſich kreiſenden, nicht wirklich gebärenden Gotte. Der geiſtige Polytheismus iſt etwas in ihm nur noch ſich Zeigendes, aber nur um ſo ſtarrer verſchließt er ſich, daß dieſe Geburten nicht das Licht ſehen.

Nicht nur aber, daß er innerlich die Vielheit unterdrückt, ſetzt er ſich auch äußerlich der Mehrheit entgegen, d. h. er iſt der, welcher keinen Gott außer ſich duldet, im Alleinbeſitz des realen Seyns ſich behauptet, das er mit keinem andern theilen will. Denn der geiſtige Gott iſt zugelaſſen, aber nur als Potenz, das wirkliche Seyn iſt noch ausſchließlich bei dem Erſten, der ihm keinen Theil an demſelben gibt. In Kronos beſteht inſofern noch immer formeller Monotheismus, und wenn man ſich bloß an den einzelnen Moment halten will, ohne die Succeſſion in Betracht zu ziehen, iſt es leicht, wie früher beſonders Theologen, die in den mythologiſchen Vorſtellungen überall nur entſtellte, geoffenbarte Wahrheiten ſehen wollten, auch in Kronos die Idee des höchſten Gottes noch zu entdecken. Für ſeine Zeit war er freilich der höchſte und auf gewiſſe Weiſe auch der einzige. Denn eben der Alleinbeſitz des Seyns macht die Einzigkeit aus. Aus dieſer von Kronos noch immer behaupteten Einzigkeit folgt auch, daß er keinen Gott nach ſich und außer ſich dulden, ſich nicht in die Succeſſion, in das Geſchichtliche ergeben will, ſowie aus dieſem Widerſtreben gegen alle Succeſſion erhellt, in welchem Sinn Kronos Gott der Zeit iſt und in welchem nicht. Nämlich er iſt nicht etwa, wie dieß insgemein verſtanden wird, Gott der wirklichen Zeit, im Gegentheil iſt er der die wirkliche Zeit verneinende, der für ſich die Zeit abweiſende, nicht in

Digitized by Google

die Zeit wollende. Indem er ſelbſt nicht zur Vergangenheit werden will, hindert er den Aufſchluß in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, d. h. in wirkliche Zeit; denn wirkliche Zeit iſt nur geſetzt, indem uno eodemque actu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geſetzt werden, d. h. wirkliche Zeit gibt es erſt, indem irgend etwas als Vergangenheit geſetzt wird; er iſt alſo nur der Gott der noch nicht aufgeſchloſſenen wirklichen, nur der Gott der chaotiſchen, ihre Geburten immer wieder verſchlingenden Zeit; er iſt die mit der Zeit allerdings ringende, aber ſie nicht zugebende Simultaneität, alſo keineswegs die fortſchreitende, alles hervorbringende, aber auch wieder verſchlingende Zeit. Wenn Kronos ſeine eignen Geburten verſchlingt, ſo iſt dieß nicht in dem Sinn, in welchem die Zeit eben das, was ſie hervorgebracht hatte, auch wieder zurücknimmt. Denn Kronos bringt nichts hervor, verſchlingt ſeine Kinder ſchon in der Geburt, noch eh' ſie das Licht erblicken, nicht wie die Zeit, welche ihre Kinder gebiert, exiſtiren läßt, und dann wieder verſchlingt. Daher ich gelegenheitlich zum voraus bemerken will, daß jenes Verſchlingen der eignen Kinder, welches wir ſpäter in der griechiſchen Theogonie antreffen werden, etwas weit Beſtimmteres iſt, als nur ein zufällig gewählter Ausdruck, um jene allgemeine Eigenſchaft der Zeit auszudrücken, daß ſie nämlich immerfort gebiert und das Geborene wieder zurücknimmt. Aus der Idee des Zeitgottes glaubte man auch erklären zu können, daß Kronos in alten Bildwerken mit einer Sichel vorgeſtellt iſt; dieſe ſoll nämlich die alles mähende Sichel der Zeit ſeyn. So noch Buttmann. Ich erinnere mich wohl in neueren Allegorien u. ſ. w. dieſe allegoriſche Bezeichnung der Zeit geſehen zu haben, ob ſie aber auch antik iſt, iſt mir nicht bekannt. Aber alle Wahrſcheinlichkeit ſpricht dafür, daß jene Sichel nur das bekannte Werkzeug andeuten ſoll, mit welchem Kronos den Vater Uranos entmannt hat, und die man z. B. auf der Inſel Zankle vorzeigte.

Noch immer alſo, weil er weder durch äußeren (ſucceſſiven) noch durch inneren (ſimultanen) Polytheismus bezwungene Einzigkeit iſt — noch immer iſt Kronos Gegenſtand einer ſtreng an der Einzigkeit haftenden Verehrung, eines relativen, nur auf den ausſchließlich und inſo-

fern freilich nicht auf den wahrhaft Einen Gott ſich beziehenden Monotheismus. Als ſolchen finden wir ihn unter dem Namen eines Himmelskönigs (Baal, Moläch) als den Gott der Kananäer, Phönikier, Tyrer, Karthager, deren Mythologie daher ganz dieſem Moment der theogoniſchen Bewegung angehört. Darum iſt er aber doch keineswegs dem Uranos gleichzuhalten, ſondern ſchon der näher beſtimmte und eingeſchränkte Uranos. Wenn daher der unendliche, alles erfüllende, eben darum bildloſe Gott der früheren Zeit ſich in Kronos bereits zur beſtimmten, individuellen Gottheit zuſammengezogen hat, ſo iſt zu erwarten, daß hier das Bewußtſeyn auch ſchon den erſten Schritt wage zu einer bildlichen Darſtellung.

Daß dieß ein großer und bedeutender Schritt iſt, brauche ich nicht zu bemerken. Ebenſo natürlich wird es aber ſeyn, daß dieſe Bilder noch als höchſt unförmliche erſcheinen, nicht, wie man dieß insgemein erklärt, wegen Rohheit der Kunſt, ſondern weil das Bewußtſeyn ſich ſträubt den Gott in menſchenähnliche Geſtalt einzuſchließen, und im Gegentheil den Gott um ſo weniger zu entweihen glaubt, je entfernter von allem Menſchlichen ſie ihn darſtellt, je weniger ſie ihm menſchenähnliche Züge mittheilt. Damit ſtimmt alles überein, was wir von den Bildern des Moläch unter den Kananäern, Karthagern und ſelbſt den Israeliten wiſſen. Aelter aber als alle Bilder, und noch der früheſten Zeit angehörig, iſt die Verehrung, welche ganz unförmlichen, unorganiſchen und beſonders von Menſchenhänden unbearbeiteten Maſſen erzeigt wurde. Denn in dem lebloſen Gediegenen, dem rein Maſſenhaften, an welchem die Form noch am wenigſten Theil hat oder als zufällig erſcheint und auch innerlich das Geiſtige am meiſten getödtet und verfinſtert ſich zeigt, in dieſem konnte man am eheſten den in ſich ſelbſt verſchloſſenen, aller Geiſtigkeit widerſtrebenden, auf der Materie beſtehenden Gott gegenwärtig glauben. Es gehört hieher die ſelbſt in Griechenlands Urzeit den λίθοις ἄργοις, d. h. den unbehauenen und beſonders von Menſchenhand unberührten Steinen, erzeigte Verehrung. Denn wie der dem ausſchließlichen Gott entgegenſtehende, relativ geiſtige Gott als Herr und als Freund alles Menſchlichen erſcheint — ſelbſt in dem Namen

Digitized by Google

des Dionyſos wird ein Kenner des Arabiſchen leicht dieſe Bedeutung entdecken, und ich nehme keinen Anſtand, dieſe ſchon früher gemachte Bemerkung zu wiederholen[1], da es nach Herodotos gewiß iſt, daß Dionyſos zuerſt von den Arabiern als beſondere Perſönlichkeit unterſchieden wurde, wie denn die andern Namen des Gottes, z. B. Baſſareus, nach Pococke ſelbſt der Name Bacchos offenbar arabiſchen Urſprungs ſind; doch dieß im Vorbeigehen — auch unabhängig von dieſer Etymologie, iſt Dionyſos der Herr und Schöpfer des wahrhaft menſchlichen Lebens, der dem Menſchen und der Menſchlichkeit holde. — Da nun Kronos zunächſt der den Dionyſos ausſchließende Gott iſt, ſo erſcheint er eben darum ſelbſt als der dem Menſchlichen ſich entgegenſtellende Gott, und hinwiederum alles Menſchliche erſcheint als gegen ihn feindlich. Der Menſch als der, in dem jenes Princip zu ſterben, zu exſpiriren beſtimmt iſt, oder um einen kühnen herakleitiſchen Ausdruck zu gebrauchen, der Menſch, der den Tod dieſes Gottes (nämlich dieſes falſchen Gottes, dieſes Ungottes) zu leben beſtimmt iſt, der Menſch erſcheint deßhalb als Feind dieſes Gottes, und nur was am weiteſten von allem Menſchlichen entfernt iſt, ſcheint noch den verſchloſſenen, allem geſchiedenen Leben, und ſo beſonders dem menſchlichen Leben, abholden Gott vergegenwärtigen zu können. Dennoch iſt dieſe Verehrung unförmlicher Maſſen, ſolang ſie noch ein wirklicher Moment der theogoniſchen Bewegung iſt, nicht als Fetiſchismus zu bezeichnen. — Dieſes Wort iſt überhaupt in neuerer Zeit ganz ungebührlich ausgedehnt worden. Urſprünglich brachten es die Portugieſen, aus der Sprache der Neger am Senegal, mit nach Europa. In der Negerſprache bedeutet Fetisso einen Zauberklotz. Man ſollte alſo das Wort Fetiſchismus überhaupt nur von der auf unorganiſche Maſſen oder Körper ſich beziehenden Verehrung brauchen. Aber beſonders ſeit Des Broſſes, deſſen Schrift sur le Culte des Dieux Fetiches ein Hauptbuch über dieſe Materie iſt und das Wort Fetiſchismus erſt allgemein verbreitet hat, ſeitdem beſonders wird das Wort Fetiſchismus gegen ſeinen urſprünglichen Sinn viel zu allgemein gebraucht, indem es ſchon Des Broſſes auch auf den

[1] Vgl. Einl. in die Phil. der Myth., S. 149.

Digitized by

Thierdienſt ausdehnte. Späterhin haben es andere noch weiter getrieben, und z. B. auch die Sonne, inwiefern ſie göttlich verehrt wurde, einen Fetiſch genannt, in der neueſten Zeit hat man ſogar die griechiſchen Götter für bloße verwandelte Fetiſche, den griechiſchen Cultus als einen bloß idealiſirten Fetiſchismus zu erklären verſucht, was ich für nichts anderes als eine wahre Barbarei halten kann. Man ſollte alſo 1) dieſes Wort überhaupt wieder zurückführen oder ausſchließlich anwenden auf die unorganiſchen Maſſen erzeigte Verehrung; 2) aber ſollte auch in dieſem Sinne das Wort ausſchließlich für jene Stämme oder Völkerſchaften vorbehalten werden, die gerade bei dieſem Moment des theogoniſchen Proceſſes ausgeſchieden wurden, und fortan nicht mehr als lebendige Glieder deſſelben zählten, ſondern der Vergangenheit anheimgefallen ſind, wie wir den Fetiſchdienſt als feſte, ſtehen gebliebene Form nur unter ſolchen Völkerſchaften finden, die ſeit undenklichen Zeiten von der lebendigen Bewegung, in welcher allein die Menſchheit als ſolche ſich erhält und fortdauert, vollkommen ausgeſchloſſene, ſchlechthin ungeſchichtliche Völker ſind, wie der größte Theil der Negerſtämme, aus deren Sprache das Wort genommen iſt, und denen man daher auch den Begriff allein laſſen ſollte. Hieraus erhellt denn auch, daß der eigentliche Fetiſchismus, d. h. der Fetiſchismus, inwiefern wirklich in ihm nur noch der todte Klotz oder der todte Stein oder eine Vogelfeder oder Klaue verehrt wird, nicht als ein wirklicher Moment der eigentlichen mythologiſchen Bewegung betrachtet werden kann. Ein mythologiſcher Moment liegt ihm allerdings zu Grunde, aber in ihm eben hat er aufgehört Moment der mythologiſchen Bewegung zu ſeyn. Er exiſtirt nur unter jenen Völkern, die bei dieſem Punkt der theogoniſchen Bewegung gleichſam als bloße, fortan nur todte und ſtillſtehende Produkte ausgeſchieden wurden. In dieſer ganzen Entwicklung hat jede Affektion des Bewußtſeyns nur Sinn an ihrer Stelle; ſowie dieſe Stelle, dieſer Moment des Bewußtſeyns zurückgelegt iſt, wird ſie gleichſam ſinnlos (wie der Stein ſinnlos wird, der in ſeiner Zeit eine Bedeutung für die Bewegung hatte, uns jetzt nichts mehr ſagt, uns gleichgültig iſt). Es verhält ſich alſo mit dieſer Verwandlung, welche

Digitized by Google

einem Moment der theogoniſchen Bewegung widerfährt, ſowie er zur Vergangenheit wird, nicht anders, als mit den Verwandlungen, die wir auch in der großen Entwicklungsgeſchichte der Erde annehmen müſſen, in der die Geologen eben darum ſo vieles nicht erklären können, weil ſie jedes Gebild, jede Formation als urſprünglich das ſeyend denken, was es doch erſt wurde, indem es durch eine fortſchreitende Entwicklung als vergangen geſetzt wurde. Denn das, was einmal als Vergangenheit ausgeſchieden iſt, wird dadurch ſelbſt ein anderes, und iſt nicht daſſelbe, was es zuvor war, als es noch lebendiges Glied der Fortſchreitung war, — eine ſehr weſentliche Bemerkung, die vieles jetzt Unbegreifliche erklärt, die man aber erſt dann anzuwenden wiſſen wird, wenn die allgemeinen Geſetze des Werdens und Entſtehens, wie ſie in der gegenwärtigen Unterſuchung zwar nirgends ausgeſprochen, aber überall angedeutet und in der Anwendung gezeigt werden, wenn dieſe zu allgemeiner Anerkennung werden gelangt ſeyn.

In einem ganz andern Sinne gewiß ſtand der Hellene, der den λίθοις ἄργοις eine gewiſſe Verehrung erwies, auf dieſer Stufe als der eigentliche Fetiſchdiener auf derſelben ſteht, der auf ihr ſtehen geblieben, aber eben dadurch von dem lebendigen Proceß ausgeſchieden wurde. So blieb auch von dem urſprünglichen geiſtigen Zabismus, nachdem die theogoniſche Bewegung einmal dieſen Moment verlaſſen hatte, gleichſam als ein Reſiduum oder caput mortuum die bloße materielle Sternenverehrung zurück. Der verwirrende Irrthum iſt aber jene von der Geſchichte ausgeſtoßenen und inſofern allerdings ungeſchichtlichen Völker, zu denen auch die Fetiſchanbeter gehören, dieſe ungeſchichtlichen Völker mit den vorgeſchichtlichen zu verwechſeln. In Folge dieſes Irrthums hat man ſich berechtigt gehalten, den Fetiſchismus eben als das Urſprünglichſte anzuſehen, wie nicht bloß G. Hermann, ſondern vor und nach ihm die bei weitem meiſten Erklärer gethan haben. Doch weiß ich nicht, wodurch in der neuern Zeit dieſe Hypotheſe zu einer ſolchen Gewißheit oder Evidenz gelangt iſt, die ſie berechtigt, neuerdings ſogar in eine chriſtliche Dogmatik aufgenommen zu werden. Wenn man einmal ſolche von allem geſchichtlichen Leben ausgeſtoßene Racen, die,

Digitized by Google

wie gesagt, nur als todte Residua eines frühern, ihnen selbst nicht mehr begreiflichen, ja nicht einmal erinnerlichen Processes stehen geblieben sind, wenn man einmal diese gleichsam zu Musterbildern der ursprünglichen Menschheit erheben will, so ist nicht einzusehen, warum man nicht gleich noch tiefer herabsteigt, und das Bild der allerfrühesten Religion bei jenen Wilden des Laplata-Stromes aufsucht, die nach Azara gar keine haben, d. h. schlechterdings nichts, nicht einmal Holz und Steine verehren.

Eine analoge Bemerkung ist hier einzuschalten über den eigentlichen Begriff des Götzendienstes. In dem ursprünglichen, noch lebendigen theogonischen Bewußtseyn gibt es keine Götzen. Das Bewußtseyn meint und will in den unwillkürlich ihm entstehenden Göttern doch eigentlich immer nur den lebendigen Gott. Aber sowie der Moment der ersten lebendigen Erzeugung vorüber ist, und diese Bilder nur noch als Erzeugnisse und Vergangenheit dastehen, werden sie zu Götzen. Inwiefern jedoch todte Naturformen, in welchen Götter verehrt werden, etwas schon an sich Ungeistiges sind, das menschlich-schöne Götterbild des Hellenen dagegen, wie es an sich geistig ist, auch immer wieder neu geistig aufgefaßt und reproducirt werden kann, insofern wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn man sagte, alle Götter jener Art seyen Götzen, die der Hellenen allein seyen wahre Götter.

Ich kann von diesem Punkte nicht hinweggehen, ohne noch eine allgemeine, auch auf ähnliche Fälle anwendbare Bemerkung hinzuzufügen.

Vergleicht man die auf concrete Naturgegenstände sich beziehende Verehrung mit dem ursprünglichen, den reinen Mächten des Himmels geweihten Dienst, so erscheint die Menschheit in jener als tief gesunken, und diese Verehrung erscheint als ohne Vergleich reiner und geistiger. Dennoch, wenn man nicht auf den einzelnen Punkt, sondern auf die ganze Linie der Fortschreitung sieht, so liegt dieser Moment des Bewußtseyns wirklich auf dem Punkt des Uebergangs und Fortschreitens ins Höhere, nämlich in den idealen Polytheismus, der allerdings höher steht, als jener bloß reale des Anfangs. Sie können hieraus die für viele Fälle anwendbare Regel entnehmen, daß in einer stufenweise fort-

Digitized by Google

ſchreitenden Bewegung der Anfang einer höheren Stufe gegen das Ende einer früheren nothwendig zurückſteht, d. h. auf ſeiner Stufe unvollkommener iſt, als das Ende der vorhergegangenen in ſeiner Stufe, daß inſofern kein Fortgang ohne ſcheinbaren Rückgang, der nur gleichſam als Anlauf zu betrachten iſt, der nöthig iſt, um das in der höheren Stufe Gewollte zu erreichen. Dieſe Bemerkung kann Täuſchungen beſeitigen, denen man unterworfen ſeyn könnte im Entwerfen natürlicher Syſteme in der Thier- oder Pflanzengeſchichte; ſie kann auch zum Troſt dienen, wenn wir auf einer höheren Stufe wieder Meinungen oder Tendenzen hervortreten ſehen, die wir längſt beſeitigt glauben mußten, die aber doch ihre letzte und vollkommene Ueberwindung noch erwarten. Es gehört hieher auch die Frage: ob ein ſtetiges oder ein durch ſcheinbare Rückgänge unterbrochenes Fortſchreiten des Menſchengeſchlechts ſtattfinde.

Bisher haben wir die Natur des Gottes zu beſtimmen geſucht, der dem gegenwärtigen Moment des Bewußtſeyns entſpricht. Jetzt unterſuchen wir näher den Zuſtand des Bewußtſeyns ſelbſt, welches in dieſer Mitte zwiſchen dem blinden, ganz in das Seyn herausgekehrten Gott und dem geiſtigen, deſſen Anhauch es nicht widerſtehen kann, als das in ſich ſelbſt irre und zweifelhafte erſcheint, als in die Angſt geſetzt, in der es im eigentlichen Sinne nicht aus und nicht ein weiß. Nicht aus, denn es kann ſich nicht völlig dem blinden Seyn und der Aeußerlichkeit überlaſſen, weil es den Anmuthungen des andern, des relativ geiſtigen Gottes nicht ganz widerſtehen kann; nicht ein, denn es kann von dem Seyn, mit dem es ſelbſt und zugleich der Gott ihm verwachſen iſt, nicht laſſen, außer unter den ſchmerzlichſten Empfindungen. Es empfindet die Trennung von dem Gott als eine blutige Zerreißung, die in einigen dieſem Moment angehörigen Religionen ſogar durch wirkliche äußerliche Verwundung dargeſtellt wurde. So erzählt das erſte Buch der Könige[1], daß die Prieſter des Baal, als ihr Gott ſie nicht hört, laut rufen und ſich ritzen mit Meſſern und Pfriemen nach ihrer Weiſe, daß das Blut darnach geht. Der Zuſatz „nach ihrer Weiſe" zeigt an, daß

[1] Kap. 18.

Digitized by Google

dieß nicht etwas Zufälliges oder Außerordentliches, ſondern ein gewöhnlicher Gebrauch war. Von denſelben wird erzählt: Sie hinketen um den Altar, den ſie dem Baal erbaut hatten. Es iſt früher im Allgemeinen bemerkt und an andern ſchlagenden Beiſpielen gezeigt worden, wie vermöge einer innern Nothwendigkeit das Bewußtſeyn ſein Gefühl von dem Gott durch Gebärden, Bewegungen und äußere Handlungen, gleichſam mimiſch, ausdrückt, und ſo werden wir wohl nicht irren, wenn wir ſagen, daß auch dieſes Hinken nicht ohne Bedeutung war; und was anders konnte es wohl ausdrücken, als das Gefühl des bereits einſeitig ſtatt allſeitig, wie er zuvor war, gewordenen Gottes — einfeitig, weil ihm nun ſchon eine andere Potenz entgegen ſteht, da er zuvor das einzige, das ausſchließlich Seyende war? Auf gleiche Weiſe läßt auch die griechiſche Mythologie den Hephäſtos in der Verſammlung der olympiſchen Götter als hinkend erſcheinen, denn auch er iſt ein ehemals allwaltender, aber in der Folge durch die entſtandene ideale Götterwelt gleichſam einſeitig gewordener Gott, wovon die Spur noch in dem griechiſchen Mythos liegt, daß ihn Zeus, alſo der Gott der idealen Götter vom Himmel, d. h. vom Sitz des Allwaltenden und Einen, auf die Erde geſchleudert und er davon hinkend geworden ſey. Alle Andeutungen der Mythologie ſind von unendlicher Naivetät, welche daher unſere in allen Stücken überkünſtliche Zeit kaum mehr richtig aufzufaſſen im Stande iſt.

Sollte alſo das Bewußtſeyn von dem Seyn laſſen, in das ihm der Gott verſunken iſt, ſo könnte dieß ohne eine blutige Zerreißung nicht geſchehen; will es aber an dem Seyn feſthalten, ſo empfindet es die ſchmerzlichen Wehen, die der vergeiſtigte Gott über es verhängt, ſo daß es weder von dem Seyn laſſen noch in dem Seyn bleiben kann. Hier finden ſich daher zuerſt alle Zeichen und Erſcheinungen jenes Zuſtandes, den die Griechen mit dem Wort Deiſidämonia bezeichnen, für das wir bis jetzt im Deutſchen kein völlig entſprechendes Wort haben. Denn Aberglaube, wie es gewöhnlich überſetzt wird, iſt zu allgemein. Gottesfurcht aber, wie man es wohl auch überſetzt — außerdem, daß es das Wahre und Rechte, die dem Menſchen zuſtehende und geziemende

Digitized by Google

Gesinnung anzeigt, von der die Deisidämonia nur eine falsche und verkehrte Erscheinung ist — Gottesfurcht zeigt außerdem nur die Furcht vor dem Gott an, aber Deisidämonia ist etwas ganz anderes, sie ist nämlich Furcht oder Angst für den Gott, Angst, den Gott zu verlieren; denn offenbar liegt in dem Begriff der Deisidämonia ein Gefühl von Zweifelhaftigkeit, wie auch das Etymologicum magnum und Suidas das Wort δεισιδαίμων ganz richtig erklären durch ἀμφίβολος περὶ τὴν πίστιν καὶ οἱονεὶ δεδοικώς: einer, der wegen seines Glaubens zweifelhaft und wie in Furcht ist, der gleichsam aus Angst nicht genug zu thun weiß, der alles thut, um die Realität des Gottes festzuhalten und sich derselben zu versichern, sie zu bethätigen, der daher, wie Clemens von Alexandrien das Wort erklärt, alles vergöttert, Holz und Stein, und in dem der Geist und der nach der Vernunft lebende Mensch völlig geknechtet (unterjocht) ist[1]. Deisidämonia ist daher Furcht in Ansehung des Gottes. Wir müssen demnach sagen: Gottesangst. Dieß allein drückt den Zustand des zweifelhaft, an dem realen Gott irre gewordenen und ihn doch immer fest zu halten strebenden Bewußtseyns aus. Denn angstvoll, eifersüchtig, ja mit tödtlichen Waffen hütet das Bewußtseyn den in das Seyn versunkenen Schatz, und erfüllt auch das dem befreienden Gott sich öffnende Gemüth mit seinem Schrecken, dergestalt, daß es die erste Ahndung der Freiheit von dem es erdrückenden realen Gotte, daß es, sage ich, diese erste Anwandlung als Blut heischende Schuld empfindet. Darum fallen hier die ersten blutigen Sühnopfer; ja zuerst diesem alles, was seine Einzigkeit bedroht (Uranos hatte keine andere Potenz außer sich), wie Feuer verzehrenden Gott fällt der freie Mensch selbst als Opfer, gleichsam jenem milderen Gott zum Trotz, der ein Freund des Menschen ist, und zur blutigen Versöhnung der Schuld, die er sich dadurch zugezogen, daß er dem andern Gott Raum gegeben. Genug, früher als

[1] ὁ πάντα θειάζων, καὶ ξύλον καὶ λίθον καὶ πνεῦμα ἀνθρωπόν τε λογικῶς βιοῦντα καταδεδουλώμενος. Cf. Suicer. Th. E. p. 828 (man denkt sich bei der Uebersetzung dieser Stelle das κατα in καταδεδουλωμένος vor πνεῦμα und ἄνθρωπον).

Digitized by Google

dem Kronos blutete kein Menſchenopfer. Doch ſind es keineswegs bloß Menſchenopfer überhaupt, die dem Gott fallen, es ſind beſtimmte Opfer, die ihm vorzüglich gebracht werden, und dieſer ſehr ſpecielle Zug iſt nicht zu vernachläßigen, denn er dient vielleicht, uns eine Seite der Kronoslehre aufzuſchließen, die uns ſonſt verborgen geblieben wäre, und ſo, erſt vollſtändig, was bis jetzt nicht der Fall war, ſie zu begreifen. Was ich bis jetzt über den Zuſtand des Bewußtſeyns geſagt, iſt mehr philoſophiſch und allgemein, aber die Unterſuchung, zu der wir jetzt fortgehen, wird uns erſt in die ſpecielle und die hiſtoriſche Beſchaffenheit der Kronoslehre vollends einführen.

Es iſt nämlich unleugbar und beruht auf den unwiderſprechlichſten Zeugniſſen, daß unter den ſchon genannten Völkern, die dieſem Moment des Bewußtſeyns angehören, dem Gott deſſelben, alſo dem Kronos, Kinder, unter dieſen vorzugsweiſe Knaben, und unter dieſen wieder vorzugsweiſe die erſten, ja die eingebornen Söhne geopfert wurden. Beſonders in Zeiten öffentlicher Unglücksfälle und dringender allgemeiner Noth wurde der theuerſte, der erſte Sohn, ſelbſt der Könige, zum Opfer gebracht. Dieß erzählt z. B. das 2. Buch der Könige[1] von einem König der Moabiter, alſo eines zu dem allgemeinen Stamm der Kananäer gehörigen Volks, den die vereinigten drei Könige von Israel, Juda und Edom in ſeine letzte Stadt zurückgedrängt haben; dieſer nimmt, wie es heißt, ſeinen erſten Sohn, der an ſeiner Statt ſollte König ſeyn, und ſchlachtet ihn auf der Mauer zum Brandopfer. Entſetzt ob dem Greuel ziehen die drei Könige ab, die übrigens zu andern Zeiten ſelbſt nicht frei waren von dieſem Greuel. Die Griechen erzählen eben daſſelbe vielfältig von den Karthagern, und ſie nennen den Gott, welchem dieſe das tiefſte Gefühl empörenden Opfer gebracht wurden, ausdrücklich Kronos. So ſchon Sophokles in einem Fragment, das Heſychius aufbewahrt hat, ferner der Verfaſſer des für platoniſch ausgegebenen Geſprächs Minos[2]. Man ſollte dieſe Aeußerungen nicht unter dem Vorwande überſehen, daß der Grieche nur den Namen ſeines

[1] Kap. 3.

[2] p. 315, C. Vgl. Grotius zu Deuteron. 18, 10.

Digitized by Google

Kronos auf den durch Knabenopfer versöhnten Gott der Karthager übertragen habe, gleich als wäre der Begriff des Kronos ein zufälliger, und nicht vielmehr in der mythologischen Entwicklung nothwendiger, wodurch sich auch allein die gleiche Erscheinung desselben unter ganz verschiedenen gleichzeitigen Völkern erklärt. Jene Aeußerungen des Griechen sind auch darum bemerkenswerth, weil sie die Vorstellungen zeigen, welche sie selbst von dem Kronos ihrer Theogonie sich gemacht haben, der für sie, wie gesagt, eine bloße Vergangenheit ist, wie ihn ein altes großgedachtes Bildwerk nur durch den leeren Thron und durch von Genien getragene Bruchstücke des zerbrochenen Rads, der immer in sich selbst zurücklaufenden (nicht fortschreitenden) Bewegung[1] darstellt, und von dessen Unthaten, wie eine Stelle des Plutarch beweist, nur in den Mysterien etwas mehr verlautete[2] (aus der öffentlichen Mythologie war er verschwunden). Auf jeden Fall zeigt sich in dieser Benennung des karthagischen Gottes das richtige Gefühl, nach welchem die Griechen empfanden, daß die ältesten Götter ihrer Theogonie keine anderen seyen, als die von den Barbaren vorzugsweise oder ausschließlich verehrten.

Diodor von Sicilien, dessen Erzählung durch den von Lactantius angeführten Pescennius Niger bestätigt wird, erzählt von den Karthagern insbesondere, daß sie nach einer von dem König Agathokles erlittenen Niederlage zweihundert Kinder der Vornehmsten dem Kronos opferten[3]. Justinus erzählt Aehnliches bei Gelegenheit einer Pest, und fügt die bedeutungsvollen Worte bei: Quippe homines ut victimas immolabant et impuberes (quae aetas etiam hostium misericordiam provocat) aris admovebant, pacem Deorum sanguine eorum exposcentes, pro quorum vita Dii rogari maxime solent[4]. Bekannt ist der Vers des Ennius:

[1] wenn das, was man als das zerbrochene Rad deuten kann, nicht etwa die große Sichel ist, von der die Theogonie ausdrücklich redet, v. 179. 180. (So in einem älteren Msc. D. H.)

[2] de Isid. et Osir. c. 25: *Κρόνου τινὲς ἄθεσμοι πράξεις (— οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν Ὀσιριακῶν καὶ τῶν Τυφωνικῶν).*

[3] Diod. Sic. L. XX, c. 14. Lactantius, Institut. Lib. I, c. 21.

[4] Justinus e Trogo Pomp. Lib. XVIII, c. 6.

Digitized by Google

Et Poeni soliti sos (ſtatt suos) sacrificare puellos.

Nach einer Stelle in der Lobrede des Euſebius auf Conſtantin d. G. pflegten die Karthager ſogar jährlich die geliebteſten und eingebornen Kinder dem Kronos zu opfern[1]. Hier wird noch ein beſonderer Nachdruck darauf gelegt, daß es die geliebteſten und eingebornen Kinder waren, die zum Opfer erwählt wurden. Betreffend die Art dieſes Opfers, ſo läßt ſich zwar nicht beweiſen, daß allgemein und jederzeit, aber es iſt doch, beſonders nach den ausdrücklichen Zeugniſſen des A. T., nicht zu zweifeln, daß die dem Moläch, d. h. dem Kronos der Kananäer, insbeſondere geopferten Knaben lebendig verbrannt wurden[2].

Wie ſoll man ſich nun dieſen ſchauderhaften Gebrauch und zwar in allen Umſtänden erklären? Denn es iſt hier nicht bloß von Menſchenopfern, Anthropothyſie überhaupt, es iſt von Hyothyſie und davon die Rede, daß Söhne geopfert wurden, und auch nicht bloß davon, ſondern daß vorzugsweiſe die geliebteſten und daher zumal die erſtgebornen oder gar eingebornen Söhne als Opfer dargebracht wurden. Dieſer letzte Zug darf um ſo weniger als zufällig betrachtet werden, je mehr dieſer der männlichen Erſtgeburt in Bezug auf Opfer ertheilte Vorzug der ganzen Zeit gemein iſt, in welche Kronos gehört. Nach dem moſaiſchen Geſetz, deſſen Urſprung eben in dieſe Zeit fällt, war jede männliche Erſtgeburt der Thiere dem Herrn heilig und mußte geopfert werden; die menſchliche allein ausgenommen, doch mußte dieſe gelöst werden[3].

Es iſt höchſt auffallend, daß jener grauſame Gebrauch ſo ganz

[1] *Κρόνῳ Φοίνικες καθ' ἕκαστον ἔτος ἔθυον τὰ ἀγαπητὰ καὶ μονογενῆ τῶν τέκνων.* Euseb. orat. de laudat. Const. M. p. 756.

[2] Dieſes iſt auch aus einer Erzählung zu nehmen, die ſich in den Fragmenten des Sanchuniathon (Sanch. Fragm. ed. Orelli, p. 41.) findet, wo beſchrieben wird, wie ein König ſeinen eingebornen Sohn bei großer über das Land gekommener Kriegsgefahr feierlich verbrannte. Die Erzählung lautet: *ἐξ ἐπιχωρίας Νύμφης Ἀνοβρὲτ λεγομένης, υἱὸν ἴχων μονογενῆ, ὃν διὰ τοῦτο Ἰεοὺδ ἐκάλουν, τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι, κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατειληφότων τὴν χώραν, βασιλικῷ κοσμήσας σχήματα τὸν υἱὸν, βωμὸν δὲ κατασκευασάμενος κατέθυσεν.*

[3] 2. Moſ. 13, 2. vgl. mit v. 29.

Digitized by Google

vorzüglich auch das Volk Iſrael ergriffen hat; noch auffallender, wie es durch einen der Propheten nicht weniger als an drei verſchiedenen Stellen[1] Jehovah den Kindern Juda vorwirft: Sie haben im Thal Hinon dem Baal Höhen gebaut, ihre Kinder ihm zu verbrennen, „welches, ſagt Jehovah, ich ihnen weder geboten noch davon geredet noch in Sinn genommen habe", oder wie es an der andern Stelle heißt: „Es iſt mir nie in den Sinn gekommen, daß ſie ſolche Gräuel thun ſollten", — Reden, in denen offenbar anerkannt iſt, daß die Israeliten durch dieſes Opfer ihrer Kinder ein göttliches Gebot, ſogar ein Gebot des Jehovah zu erfüllen glaubten, wodurch wir erſt hineinſehen in die Tiefe des Irrthums, dem das menſchliche Bewußtſeyn in jener Zeit unterworfen war.

Am fernſten Anfang dieſer Zeit wird Abraham, wie die Geneſis ſagt, — nicht von Jehovah, der hier nicht genannt wird, ſondern von Elohim, dem Gott, der ihnen mit den Heiden gemein, verſucht[2], der ihm ſagt: „Nimm deinen einzigen Sohn, den du lieb haſt, und gehe hin in das Land Morijah und opfere ihn daſelbſt zum Brandopfer auf einem Berg, den ich dir ſagen werde", — und Abraham hebt ſchon das Meſſer auf, den Sohn zum Brandopfer zu ſchlachten, als ihm der erſcheinende Jehovah, Engel des Jehovah (alſo nicht Elohim) vom Himmel zuruft, die Hand nicht an den Sohn zu legen; denn ſagt er: „nun weiß ich, daß du Gott fürchteſt und haſt des einzigen Sohnes nicht verſchonet um meinetwillen"[3].

Dieß alles, wie wir es nun auch übrigens erklären mögen, deutet wenigſtens darauf hin, daß jener Gebrauch, die Söhne, und zwar vorzüglich die einzigen und erſtgebornen als Opfer darzubringen, daß dieſer Gebrauch, zu dem alle Völker jener Zeit, zu dem ſelbſt Israel und Juda, trotz der ausdrücklichſten Verbote, ſich hinreißen ließen, einen tiefern und allgemeineren Grund hatte, als man ſich insgemein zu denken gewohnt iſt.

In der griechiſchen Theogonie wird Kronos vorgeſtellt als ſeine

[1] Jeremias 7, 31. 19, 5. 32, 35.
[2] Vgl. Einl. in die Phil. der Myth., S. 164.
[3] 1 Moſ. 22, 12.

Digitized by Google

eignen Kinder, die Götter einer ſpätern, ihn zu verdrängen beſtimmten Zeit verſchlingend. Es war daher natürlich, auf den Gedanken zu kommen, die Söhne ſeyen ihm als dem Gott geopfert worden, der ſeiner eignen Söhne nicht verſchont habe. So ſchon Diodor von Sicilien[1]. Einige Neuere dagegen, z. B. auch Buttmann, deſſen Abhandlung über Kronos in den Denkſchriften der Berliner Akademie ſteht, glaubten vielmehr umgekehrt jene Vorſtellung der griechiſchen Theogonie aus dem Gebrauch erklären zu können: — weil man dem Kronos Kinder geopfert, habe man ihn als den Knaben freſſenden, verzehrenden Gott gedacht. Hiebei wird alſo gerade das Unbegreiflichere, nämlich jener Gebrauch ſelbſt unerklärt gelaſſen, das weit Begreiflichere dagegen und mehr als Eine Erklärung Zulaſſende — nämlich jene Vorſtellung der griechiſchen Theogonie — glaubt man erklären zu müſſen, zum Beweis, daß es meiſt den Philologen mehr darum zu thun iſt die ſchriftlichen Denkmale des Alterthums als das Alterthum ſelbſt zu erklären. Was jenes dem Kronos zugeſchriebene Verſchlingen der eignen Söhne in der Theogonie betrifft, ſo muß die Erklärung der künftigen Erörterung der griechiſchen Göttergeſchichte vorbehalten bleiben. Aber um auf Diodor zurückzukommen, ſo kann der unter ſo vielen *vorgriechiſchen* Völkern herrſchende Gebrauch der Kinder-Opfer daraus nicht erklärt werden, daß nach der griechiſchen Theogonie Kronos die eignen Kinder verſchlungen hat. Denn 1) von einem ſolchen Verſchlingen der eignen Söhne wiſſen die Götterlehren dieſer (vorgriechiſchen) Völker nichts, und können nichts davon wiſſen. Denn jene Söhne, welche die griechiſche Theogonie von Kronos verſchlingen läßt, ſind wirkliche, ſpätere Götter, Zeus, Poſeidon, Hades; von nach-kroniſchen Göttern wiſſen aber jene Völker nichts, die bei Kronos ſtehen blieben. 2) Wäre damit noch immer nicht jener beſondere Zug erklärt, daß die erſtgebornen und einzigen Söhne geopfert wurden. Denn der Kronos der Theogonie verſchlingt alle ſeine Kinder ohne Unterſchied, alſo nicht ſeinen *einzigen* Sohn, und auch ſeine weiblichen Kinder. Im A. T. kommt freilich vor, daß auch Töchter dem Baal geopfert wurden — von Israeliten — aber die ſchon

[1] Lib. XX, 14.

Digitized by Google

angeführten Zeugniſſe von Profanſcribenten laſſen nicht zweifeln, daß bei den feierlichſten Opfern, der Karthager z. B., vorzugsweiſe die einzigen oder die erſtgebornen Söhne dargebracht wurden. Angenommen alſo, daß wir auf dieſen beſondern Zug mit Recht die Wichtigkeit legen, die wir ihm zugeſtehen, wie ſoll er erklärt werden?

Ich geſtehe gern, daß dieſe Erklärung nicht leicht iſt, daß ſie gewagter erſcheinen kann, als alles Bisherige. Indeß es kommt auf den Verſuch an, und nachdem wenigſtens jene Thatſache des Opfers ſelbſt außer allen Zweifel geſtellt iſt, da, wie Euſebius in der ſchon angeführten Lobrede verſichert, dieſe Opfer bei den Phönikiern ſogar jährlich ſtattfanden, alſo eine beſtändig wiederkehrende Feierlichkeit waren, da ferner feierliche Handlungen, durch die irgend ein Gott verehrt wird, wie wir nun ſchon in mehreren Beiſpielen geſehen haben, Nachahmungen von Thaten, Handlungen oder Verhältniſſen des Gottes ſelbſt ſind, ſo ſcheint es, können jene jährlichen Opfer nur einem Gott gegolten haben, der den eignen, eingebornen Sohn zum Beſten der Menſchheit hingegeben hatte. Wir werden alſo hier zuerſt auf die Idee von einem Sohne, und zwar von einem eingebornen Sohne des Kronos geführt. Läßt ſich nun dieſer nachweiſen? In welcher Gottheit oder welchem gottähnlichen Weſen werden wir ihn erkennen? Wohin können wir ihn ſetzen, welche Stelle iſt für ihn gleichſam frei und offen? Als der eingeborne Sohn kann er nicht einer von den Kronosſöhnen ſeyn, deren mehrere ſind — nicht einer jener ſubſtantiellen Götter, welche die griechiſche Theogonie als Söhne des Kronos nennt.

Aber der gegenwärtige Moment des Bewußtſeyns gehört auch in der That ſchon nicht mehr dem Kronos allein an. Auch der andere, der befreiende Gott, den wir nun ſchon mit dem allgemeinen Namen Dionyſos bezeichnet haben, hat ſchon Theil an dem gegenwärtigen Zuſtand. Noch immer, ſeit jenem Moment der Katabole haben wir ihn in allen Mythologien nachgewieſen. Sollte er in der Kronoslehre gar nicht vorkommen? Und wenn er in ihr vorkommt, kann ſie ihm zu Kronos ein anderes Verhältniß geben, als das des Sohnes, und zwar des eingebornen? War doch gleich in ſeiner erſten Erſcheinung der

Digitized by Google

befreiende Gott das Kind der Urania, d. h. des nun relativ, potentiell oder weiblich gewordenen Gottes. Wir haben ſein Daſeyn nachgewieſen bei den Babyloniern — wenigſtens indirekt —, ausdrücklich anerkannt bei den Arabiern. Sollte keine Spur deſſelben unter den Phönikiern ſeyn, die doch ein ſpäteres und zugleich das den eben genannten Völkern zunächſt in der Geſchichte hervortretende Volk ſind?

In der That, wenn es noch zweifelhaft ſcheinen kann, ob der befreiende Gott als Sohn des Kronos in dieſer Mythologie erſcheine, wenigſtens, daß er überhaupt in ihr vorkommt, iſt außer Zweifel. Er kann ihr nicht fehlen, und er fehlt ihr auch nicht, wenn er gleich nicht ſo leicht uns auf den erſten Blick erkennbar iſt, wie anderwärts. Denn natürlich verändert ſich ſeine Stellung mit jedem Moment, da ſein Verhältniß gegen den realen Gott nicht daſſelbe bleibt. Alſo muß er freilich in dieſem Moment, wo er dem wieder männlich gewordenen realen Gott — dem Kronos — entgegenſteht, anders erſcheinen als in jenem früheren, wo er mit der weiblichen Urania für das Bewußtſeyn zu Einer Gottheit verſchmolz. Die weibliche und die ihr entſprechende männliche Gottheit verhielten ſich dort als bloße Correlate, wo eines das andere einſchloß und forderte, nicht als Gegenſätze; — noch war der Kampf nicht entzündet, den wir in dem gegenwärtigen Moment erkennen. An die Stelle der Urania iſt Kronos getreten. Dieſer kann den befreienden Gott, den ein früheres Moment geboren hatte, zwar nicht mehr vom Seyn, wohl aber von der Gottheit ausſchließen, die ihm zuſteht und die Kronos ihm verſagt, vorenthält, ſo daß er gezwungen iſt, der Gottheit ſich zu entäußern, Knechtsgeſtalt anzunehmen und in dieſer Entäußerung zu verharren. In dieſer Geſtalt alſo — der einzigen, die, wie ich gezeigt habe, der befreiende Gott in dieſem Moment annehmen oder zeigen kann, — in dieſer Geſtalt, nicht in der Geſtalt eines Gottes, ſondern einer zwiſchen dem Gott und den Menſchen ſtehenden, beiden gleichſam dienenden Perſönlichkeit, in der Geſtalt eines ſolchen Mittelweſens, das die Gottheit ſich zu erwerben, zu erkämpfen hat, finden wir ihn wirklich in der phöniſiſchen Mythologie. Er erſcheint als Melkarth mit ſeinem phöniſiſchen Namen,

Digitized by Google

— den Griechen als *Μελικαρθος*: von ihnen verglichen und auch in der That vergleichbar dem griechiſchen Herakles. Doch bitte ich, dieſe Verwandtſchaft oder Aehnlichkeit, über die ich mich in der Folge beſonders erklären werde, einſtweilen ganz bei Seite zu ſetzen.

Die Bedeutung des Namens Melkarth iſt ſicher und beruht nicht auf Conjektur. Wir kennen die phönikiſche Sprache theils aus einheimiſchen Denkmälern, Münzen, Grabinſchriften u. ſ. w. (ſämmtliche bis dahin bekannte Monumente der phönikiſchen Sprache und Literatur ſind in dem gelehrten Werke von Geſenius zuſammengeſtellt). Die Sprache Phönikiens iſt die Sprache Kanaans, und, geringe Verſchiedenheiten abgerechnet, identiſch mit der hebräiſchen. Es ſtimmen daher auch die Erklärungen des Namens Melkarth großentheils überein. Er iſt zuſammengezogen aus מֶלֶךְ = König und קִרְת (oder קִרְיָה) = Stadt. Alſo Melkarth = Stadtkönig. Zum Ueberfluß exiſtirt wenigſtens eine phönikiſche Münze, auf welcher der Name Melaeh Korth zu leſen iſt. Aber was heißt nun dieſer Name? Was ſoll damit ausgedrückt ſeyn, wenn er der Stadtkönig genannt wird? Erinnern Sie ſich alſo, daß die Menſchheit erſt, indem ſie aus der aſtralen Religion heraustritt, ſich zu feſten Wohnſitzen ſowie zum Ackerbau entſchließt. Dieſer Uebergang vom frei herumſchweifenden und dadurch thierähnlichen Leben der früheren Zeit (ich erinnere Sie wieder an das *θηριωδῶς ζῆν*, das die Griechen ſo oft nennen, als ſie von den Wohlthaten des Dionyſos und der mit ihm zugleich kommenden weiblichen Gottheit, der Demeter, reden). Dieſe Hinüberführung alſo vom herumſchweifenden, thierähnlichen Leben der früheſten Zeit zum feſten Beſitz, und dann weiter zum bürgerlichen Leben durch Zuſammenwohnen in wohl ummauerten Städten (ich erinnere Sie an das oft wiederkehrende *εὐκτιμένη ἐν ἀλωῇ* bei Homer, der es auch nie unterläßt, die feſten Mauern einer dadurch ausgezeichneten Stadt zu erwähnen — man fühlt gleichſam, wie wohl ſich ſeine Zeit im Bewußtſeyn geſicherter und befeſtigter Städte fühlt — nie verſäumt er, die Städte mit den ſchönſten Beiwörtern zu begrüßen, an denen er auf den Wogen ſeines Geſangs vorbei fährt), dieſer Uebergang alſo vom herumſchweifenden, unſteten Leben der Urzeit zum

Digitized by Google

ruhigen bürgerlichen Leben wird überall den dem Dionyſos verwandten Gottheiten zugeſchrieben, und ſo heißt denn auch die dem Dionyſos entſprechende, ihn in der phöniſiſchen Mythologie gleichſam ſurrogirende Perſönlichkeit als Städtegründer, als erſter Gründer des ſtädtiſchen Vereins — Melkarth. Sein Haupttempel war eben darum in der Hauptſtadt Karthago ſelbſt (die Sylbe karth in Melkarth und in Karthago iſt das nämliche Wort). Wenn Babylonien und Perſien dem patriarchaliſchen Zuſtand ſich nähernde Monarchien, ſo war Karthago der erſte Staat im heutigen Sinn mit ganz beſtimmter (oligarchiſcher) Verfaſſung. Als Mittelpunkt des Staats aber hat die Stadt noch größere Bedeutung. Dorthin (nach Karthago) kommen jährlich ſogenannte Theorieen, Geſandtſchaften aller karthagiſchen Kolonien, um dem Gott, der eigentlich der Vorſteher des puniſchen Staaten- und Bundesſyſtems war, ihre Huldigung und Opfer darzubringen. Geſetzt, man wollte den Namen auch bloß ſo erklären, daß er eben nur den König der Stadt κατ' ἐξοχήν, der Hauptſtadt bedeutet — alſo der Stadt Karthago —, ſo würde dieß in der Hauptſache nichts ändern. Immer wäre er dadurch als der Schutzgott der Hauptſtadt, des den Staat zuſammenhaltenden Mittelpunkts, bezeichnet. In dieſem Namen nun iſt ſchon ſein Verhältniß zu Kronos angedeutet. Kronos iſt auch jetzt noch der allgemeine — alſo der im Weiten und Allgemeinen wohnende Gott — der Gott des Feldes — der weiten Natur, El Sadai, wie ich oft verſucht ward und auch jetzt noch verſucht bin, den etwas ſchwer zu erklärenden Namen El Schaddai zu leſen, mit dem die Vorväter der Israeliten ihren Gott bezeichneten, ehe er den Namen Jehovah annahm[1]. Kronos alſo war der Gott der weiten Natur; aber der Gott der Stadt, des engern und bleibenden menſchlichen Vereins iſt Melkarth. Dieß beſtimmt alſo ſein Verhältniß zu Kronos, und da Dionyſos der Gott des wahrhaft menſchlichen Lebens iſt, ſo reicht ſchon dieß allein hin, zu zeigen, daß Melkarth die dem Dionyſos entſprechende Perſönlichkeit iſt.

Aber nun die Hauptfrage. Iſt Melkarth nach der phöniſiſchen Mythologie auch Sohn des Kronos? Erlauben Sie, daß ich dagegen

[1] Vgl. S. 168 der Einl. in die Phil. der Myth.

Digitized by Google

frage: weſſen Sohn er denn ſeyn ſoll, wenn nicht des Kronos? — Wenn in der phönikiſchen Mythologie dieſe Perſon nicht fehlen kann, — wirklich nicht fehlt —, wenn eben dieſe zweite Perſon früher ſchon als Kind des weiblich, aber doch nur relativ weiblich gewordenen, bloß als weiblich erſcheinenden Gottes vorgeſtellt war, welches andern Gottes Sohn konnte Melkarth ſeyn, als eben des höchſten Gottes, des Kronos, mit dem er auch völlig gleiche Verehrung genoß, oder beſtimmter geſagt, neben dem er in der öffentlichen Verehrung gerade ſo geſtellt war, wie nur der Sohn gegen den Vater geſtellt ſeyn konnte. Ueberall, wo Kronos Verehrung hindurchgedrungen, findet ſich ſtets auch ein Tempel des Melkarth, oder, wie ihn die Griechen nennen, des phönikiſchen Herakles, und umgekehrt. Im ägäiſchen Meer, auf der Inſel Thaſos, hatte er einen herrlichen Tempel, erbaut, wie Herodotos[1] ſagt, von jenen Phönikiern, die auf ihrer Fahrt zur Aufſuchung der Europa 16 Jahrhunderte vor der chriſtlichen Zeitrechnung die Stadt gründeten, wo Herodotos noch die von den Phönikiern entdeckten und bearbeiteten Goldminen ſah. In Gades (Kadix), ſchon in den Urzeiten berühmt durch die dahin erſtreckte Schifffahrt der Phönikier, erwähnt Strabo[2] neben einem Tempel des Kronos ausdrücklich auch den berühmten Tempel des Herakles, d. h. des Melkarth. Nichts alſo iſt entgegen und alles dafür, den Melkarth in einem ſolchen Verhältniß zu Kronos zu denken. Mit der Urania war er ſchon da, aber mit ihr gleichſam verſchmolzen; der nach ihr ſich erhebende männliche Gott ſchließt ihn wieder aus, aber ſetzt ihn eben darum. Verlangt man nun aber eine Stelle, in welcher mit ſo viel Worten Melkarth der Sohn des Kronos genannt wäre, ſo geſtehe ich, daß ich eine ſolche nicht kenne. Theils aber erklärt ſich dieß aus den wenigen und mangelhaften Monumenten, die uns zu Gebot ſtehen, theils hat unſtreitig eben darauf ein gewiſſes Geheimniß geruht; denn, wie ſchon bemerkt, erſcheint dieſe zweite Perſon nicht als Gott, ſondern als ein zwiſchen dem Gott und dem Menſchen ſtehendes, beiden dienendes Weſen, ſie erſcheint zunächſt außer ihrer

[1] Lib. II, c. 44.
[2] Lib. III, c. 5 (p. 169).

Digitized by Google

Gottheit in Knechtsgeſtalt; gerade wie der Meſſias im A. T. auch nicht der eingeborne Sohn, ſondern der Knecht Gottes genannt wird, und nur als ſolcher ausgeſprochen iſt. Es iſt überhaupt weniger die Frage: als was Melkarth ausgeſprochen wurde, als wie deſſen Vorſtellung urſprünglich entſtand. Da haben wir aber geſehen, daß Kronos (der wieder männlich gewordene) reale Gott ihn ausſchließen, d. h. ihn ſetzen mußte. Aber ob er darum der Sohn des Kronos auch genannt wurde, iſt um ſo zweifelhafter, als er eben nicht in göttlicher Geſtalt erſchien. Er war überhaupt, wie ich ſchon früher mich ausgedrückt, in ſeiner erſten Erſcheinung ein dem Bewußtſeyn ſelbſt unbegreifliches Mittelweſen, die Perſönlichkeit, die ſich erſt offenbaren, ſich als das, was ſie iſt, als Kronos Sohn, als Gott erſt verwirklichen ſollte. So, als ein räthſelhaftes Weſen finden wir dieſelbe Perſönlichkeit auch bei andern Völkern. Strabo[1] hat folgende merkwürdige Stelle über die Aethiopier: *Θεὸν δὲ νομίζουσι τὸν μὲν ἀθάνατον, τοῦτον δ' εἶναι τὸν αἴτιον τῶν πάντων*: für Gott halten ſie einen, der unſterblich und Urheber von allem iſt (dieſer war alſo der höchſte Gott), *τὸν δὲ θνητὸν, ἀνώνυμόν τινα*: einen andern, der (alſo auch Gott, und doch) ſterblich iſt — in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt — den ſie darum nicht zu nennen wiſſen, einen gewiſſen Unbenannten oder Namenloſen, *καὶ οὐ σαφῆ*: nec cognitu facilem, der nicht leicht zu erkennen iſt. Wo Strabo nachher ſpeciell von Meroe ſpricht, nennt er doch den Namen: *Οἱ δ' ἐν Μερόῃ καὶ Ἡρακλέα, καὶ Πᾶνα, καὶ Ἶσιν σέβονται*: Die in Meroe verehren ſowohl den Herakles als den Pan und die Iſis. Iſis iſt allgemeiner Name für die weibliche Gottheit; Pan tritt wohl hier an die Stelle des alten Gottes Uranos; Herakles aber iſt der Name oder die Perſönlichkeit ihrer Mythologie, welche die Griechen überall an die Stelle des Melkarth ſetzen. Dann ſetzt Strabo hinzu: ſie verehren dieſe *πρὸς ἄλλῳ τινὶ βαρβαρικῷ* (scil. *θεῷ*). Das iſt der, den er in der erſt angeführten Stelle *αἴτιον τῶν πάντων* genannt hat, in dem er aber nicht den Kronos erkennt, weil dieſer in der griechiſchen Mythologie nicht der höchſte, nicht *αἴτιος τῶν πάντων*

[1] Lib XVII, c. 2, p. 822.

Digitized by

iſt, daher er ihn im Allgemeinen βαιβαριχόν τινα nennt. — — Daß man eine Scheu hatte, oder zweifelhaft war, den Melkarth als Sohn des Kronos auszuſprechen, könnte man auch aus einer Angabe in den Fragmenten des Sanchoniathon ſchließen, der auf den erſten Blick gegen uns ſcheinen könnte, näher betrachtet aber wirklich für uns iſt. — Doch muß ich erſt erklären, was es mit den Fragmenten des Sanchoniathon für eine Bewandtniß hat. Sanchoniathon iſt der Name eines phönikiſchen Schriftſtellers, der beſonders die mythiſche Geſchichte ſeines Vaterlandes in phönikiſcher Sprache geſchrieben haben ſoll. Dieſes Werk ſoll Philo von Byblos ins Griechiſche überſetzt haben, und Fragmente dieſer Ueberſetzung finden ſich bei Euſebius in ſeiner Praeparatio evangelica. Um ein Wort über den Werth und Charakter dieſer Fragmente im Allgemeinen zu ſagen, ſo ſieht man deutlich, daß entweder Sanchoniathon ſelbſt oder ſein Dollmetſcher, der wohl nicht gerade wörtlicher Ueberſetzer geweſen ſeyn wird, ſich bemüht, allen mythologiſchen Vorſtellungen der Phönikier eine euemeriſtiſche Wendung zu geben, die Götter als Landeskönige, die Begebniſſe und Schickſale der Götter als gemein-hiſtoriſche, menſchliche Begebenheiten vorzuſtellen. Natürlich mußten unter dieſer Behandlung die mythologiſchen Facta ſelbſt leiden, und müſſen zu dem urſprünglichen Sinn erſt wieder hergeſtellt werden, eh' man ſie benutzen kann. Wie verſchieden indeß (wie natürlich) dieſe Fragmente von jeher angeſehen worden, ſind ſie großentheils doch zugleich von einer Beſchaffenheit, welche nicht erlaubt, ſie als rein und bloß erdichtet anzunehmen. — In dieſen Fragmenten alſo kommt eine Stelle vor[1], nach welcher Melkarth nicht ein Sohn des Kronos, ſondern des Demaroun, eines Halbbruders von Kronos iſt. Der gemeinſchaftliche Vater Uranos ſoll ihn, wie dieſelben Fragmente angeben, mit einer Beiſchläferin erzeugt haben. Ich bemerke zunächſt, daß doch auch nach dieſer Angabe die Blutsverwandtſchaft zwiſchen Kronos und Melkarth anerkannt iſt; ſie läßt den Melkarth wenigſtens von keinem geringern, als von einem Halbbruder des Kronos abſtammen; von der andern Seite iſt ſichtbar, daß eine ſpätere Reflexion ſelbſt Schwierigkeit

[1] Euseb. Praep. ev. I, 17. (Fragm. 8. ed. Orelli p. 28.)

Digitized by Google

darin fand, den Melkarth als unmittelbaren Abkömmling des Kronos zu denken. Aber es fragt ſich nicht, wozu ihn eine ſpätere Reflexion gemacht, ſondern wie er ſich urſprünglich verhalten; urſprünglich aber konnte Melkarth nur Sohn des Kronos ſeyn. Dieß war die nothwendige Folge der früheren Erſcheinung derſelben Potenz, wo ſie als Kind des weiblich gewordenen realen Gottes hervortritt. Und wenn denn Melkarth Sohn des Kronos war, ſo war er auch (ich bitte dieß wohl zu bemerken), er war nothwendig ſein einziger und eingeborner Sohn; denn er iſt nicht einer der materiellen oder ſubſtantiellen Götter, deren mehrere ſeyn können, ſondern er iſt die dem Kronos entgegen ſtehende rein geiſtige, rein verurſachende Potenz, die ihrer Natur nach nur eine ſeyn kann. Zum Ueberfluß will ich nun ganz zuletzt noch anführen, daß ich mich wegen der Exiſtenz eines eingebornen Sohnes des Kronos einfach auf eine Stelle in den ſchon erwähnten Fragmenten des Sanchoniathon hätte berufen können, wo geſagt iſt: „Als aber Peſt entſtand und ein großes Verderben, bringt Kronos ſeinen eingebornen Sohn dem Vater Uranos zum Brandopfer[1]“. Aber man ſieht in dieſer Stelle deutlich die euemeriſtiſche Färbung. Kronos iſt ein König, wie andere ſpätere Könige der phöniſiſchen Völker, der bei einem großen Landesunglück ſeinen eingebornen Sohn zum Opfer bringt, und es ſoll der ſpätere Gebrauch, bei öffentlichen Unglücksfällen die eingebornen Söhne zum Opfer zu bringen, hiſtoriſch von dem Urkönig Kronos abgeleitet werden, der hierin mit ſeinem Beiſpiel vorausgegangen.

Wenn Diodor von Sicilien ſagt, man habe die Söhne dem Kronos als dem Gott geopfert, der die eignen Söhne verſchlungen habe, ſo können wir alſo jetzt, nachdem wir einen eingebornen Sohn des Kronos nachgewieſen haben, vielmehr vorläufig ſagen: Die Opfer ſind ihm als dem Gott gebracht worden, der des eignen eingebornen Sohns nicht verſchont, und zwar zum Beſten der Menſchheit nicht verſchont; denn nur dieß (des einzigen Sohnes nicht geſchont zu haben) iſt das völlig Entſprechende, und Kronos hat wirklich des eignen, und

[1] Euseb. Praepar. evang. L. I, p. 38, ed. Colon.: *Λοιμοῦ δὲ γενομένου καὶ φθορᾶς τὸν ἑαυτοῦ μονογενῆ υἱὸν Κρόνος Οὐρανῷ πατρὶ ὁλοκαρπεῖ*

zwar des eingebornen Sohnes nicht verſchont, inwiefern er ihm die Gottheit verſagte, ihn von der Gottheit ausſchloß, dadurch ihn nöthigte, Knechtsgeſtalt anzunehmen, und in dieſer Geſtalt der Menſchheit zu dienen, ja ein Wohlthäter und Heiland der Menſchheit zu werden; denn alle die Wohlthaten, welche die Menſchheit dem bürgerlichen Verein dankt, die Ausrottung dem Menſchen gefährlicher Ungeheuer, Umhegung der Felder, Sicherheit der Wohnſitze, Gewerb und über entlegene Länder nicht nur, ſondern über das wüſte Meer ſich verbreitenden Handel, ſogar die herzerfreuenden Muſenkünſte ſelbſt (erinnern Sie ſich, daß die griechiſche Mythologie auch von einem Herakles Muſagetes weiß), alle dieſe Wohlthaten, welche ſie dem ſtreng verſchloſſenen Kronos nicht verdanken konnten, der noch immer der allgemeine, wir können ſagen, der wilde, durch nichts geſänftigte Gott war, der Gott, in dem noch immer das Geſtirn lebt, alle dieſe Wohlthaten wurden der Menſchheit durch den von Kronos ausgeſchloſſenen, gleichſam aus der Gottheit verſtoßenen Sohn zu Theil, der in Knechtsgeſtalt ihr diente und wirklich ihr Wohlthäter und Heiland wurde. Denn ſo (als Heiland) wurde er überall erkannt, dahin ſein Name gedeutet; auf den Münzen von Thaſos, jener Inſelſtadt, die ich ſchon erwähnt habe, wohin in Urzeiten Phönikier die Verehrung ihres Herakles, des Melkarth, gebracht haben, auf den Münzen dieſer Stadt hat er das beſtändige Beiwort *σωτήρ*, Befreier, Heiland. Eben dieſen phönikiſchen Herakles ſchildert Philoſtratus als *τοῖς ἀνθρώποις εὔνους*[1], gegen die Menſchen wohlgeſinnt, den Menſchen hold. — Hier erhalten Sie alſo nun Beiträge zu dem oben vorläufig nur aus dem Namen geführten Beweis, daß Melkarth die dem Dionyſos entſprechende oder ihn ſurrogirende Perſönlichkeit der phönikiſchen Mythologie iſt. Diodor v. S. ſagt von ihm: Er that wohl dem menſchlichen Geſchlecht ohne einen Lohn ſeiner Arbeit zu nehmen[2]. Deßhalb heißt er auch wohl ſchlechtweg der Wohlthäter Herakles, und der allgemeine Begriff eines Heilandes wurde in Anſehung ſeiner ſo weit aus-

[1] Philostr. v. Apoll. VIII, 9.

[2] *εὐεργέτησε τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, οὐδένα λαβὼν μισθόν.* Lib. IV, c. 14.

Digitized by Google

gedehnt, daß er auch gegen Krankheiten Hülfe gewährte und mit Asklepios (Aeskulap) in Verbindung geſetzt wurde. Natürlich warme Quellen, deren Heilkräfte man früh kennen lernte, hießen Geſchenke des Herakles. Das bedeutungsvollſte und bezeichnendſte Wort aber findet ſich bei Heſiodos, in dem Gedicht Schild des Herakles, wo Heſiodos ſagt, daß er den erfindſamen Menſchen zum Abwender des Fluchs gegeben ſey[1]. Bedeutſam iſt hier einmal das den Menſchen gegebene Epitheton erfindſame. Erfindſam werden die Menſchen erſt bei dem Austritt aus dem goldenen Zeitalter, wo ihnen arbeits- und mühelos alles zu Theil wurde; aber an eben dieſen Austritt haftet ſich auch der Fluch. Herakles aber iſt dem Menſchen gegeben, dieſen Fluch abzuwenden, ihnen das arbeits- und mühevolle Leben zu erleichtern und zu erheitern. Ἀλεξίκακος, Abwender des Böſen, iſt das allgemeinſte und beſtändigſte Beiwort des Herakles.

Es iſt unvermeidlich, durch dieſe Idee des Gottes, der zum Beſten der Menſchen des eignen eingebornen Sohnes nicht verſchont, an andere, einem höheren und uns heiligen Kreis angehörige Ideen erinnert zu werden, und es wäre verkehrt, den Zuſammenhang, der hier wirklich ſtattfindet, zu verleugnen, aber es iſt wichtig, daß dieſer Zuſammenhang in ſeiner Wahrheit aufgefaßt werde. Ich erinnere zunächſt wieder an die nothwendige durchgängige Einheit aller wirklichen Religion. Da wirkliche von wirklicher nicht verſchieden ſeyn kann, die mythologiſche aber wirkliche Religion iſt, ſo können in ihr keine andern Mächte oder Potenzen ſeyn, als die auch in der geoffenbarten ſind; nur ſind ſie auf eine andere Weiſe in jener, auf eine andere in dieſer. Wenn man ſagt: das Heidenthum iſt falſche Religion, ſo liegt eben darin, daß es nicht ohne alle Wahrheit, ſondern nur die verkehrte wahre Religion iſt. Die mythologiſchen Vorſtellungen enthalten Begriffe, deren Wahrheit, deren wahre Geſtalt und Weſen erſt im N. T. gegeben iſt. Denn wie das Heidenthum — aber in ſeinem ganzen Verlauf und Zuſammenhang betrachtet — nur ein natürlich ſich erzeugendes Chriſtenthum iſt (wie hätte ſonſt der Uebergang aus jenem in dieſes zum Theil ſo

[1] Schild des Herakles v. 29.

leicht und unter ſo großen Maſſen erfolgen können), ſo iſt das Judenthum nur das unentwickelte Chriſtenthum. Dieſelbe Perſönlichkeit, die den Völkern, d. h. den Heiden, als Retter und Heiland erſchien, iſt im A. T. als Meſſias. Die Weſen in der Mythologie ſind nicht bloß vorgeſtellte, ſie ſind zugleich wirkliche Weſen. Dionyſos in allen ſeinen Geſtalten (als Dionyſos iſt dieſelbe Geſtalt Gott, welche als Melkarth Knecht iſt), Dionyſos iſt eine wirkliche göttliche Potenz, zu der das Bewußtſeyn ein wirkliches Verhältniß hat. Die Wahrheit der Mythologie in dieſem Sinn iſt durch das Chriſtenthum völlig offenbar geworden. Der Meſſias des A. T. konnte zunächſt auch eine bloß vorgeſtellte Perſönlichkeit ſcheinen[1], aber der Erfolg hat gezeigt, daß er ein wirkliches Weſen war, das am Ende des ganzen Proceſſes wirklich erſchienen iſt, erſchienen als der Eingeborene vom Vater. „Wir ſehen ſeine — die ganze vorhergegangene Zeit ungeſehene — Herrlichkeit“. Dieſe Perſönlichkeit erſchien nicht bloß πλήρης χάριτος, ſondern auch πλήρης ἀληθείας (ſchwer zu erklären, nach unſrer Anſicht leicht).

Meſſias heißt der Geſalbte; als ſolcher iſt er der von Anfang zum König und Herrn alles Seyns Beſtimmte, aber wie David von Samuel geſalbt, zum König beſtimmt, aber noch nicht wirklich König iſt, ſo erſcheint auch der Meſſias des A. T. noch nicht als wirklicher Herrſcher, und wird mit Verhüllung ſeiner Gottheit auch nur als Knecht Gottes dargeſtellt, wie in jenem berühmten, dem Jeſaias zugeſchriebenen Orakel, deſſen meſſianiſche Bedeutung nur die leidige Vornirtheit unſerer Zeit, eine beklagenswerthe, nicht ſelten mit großer Wort- und Sprachgelehrſamkeit verbundene Unkenntniß der Tiefen und des großartigen Zuſammenhangs des ganzen Alterthums leugnen, und zu dem Ende ihre Zuflucht zu der gezwungenſten aller Erklärungen nehmen konnte, nach welcher jener leidende Knecht Gottes die Geſammtheit der Propheten oder auch etwa das Volk Israel ſelbſt ſeyn ſollte. Nein, jene Perſönlichkeit iſt eine wirkliche, obgleich allerdings keine gemein-

[1] Das Verhältniß Melkarths zu Kronos als Vater war z. B. unter den Phöniziern nur typiſch, durch Handlungen, nicht durch Worte ausgeſprochen.

Digitized by Google

geſchichtliche Perſönlichkeit. Wer jenes Monument im Zuſammenhang mit den das ganze Alterthum beſtimmenden Ideen, die ſo wenig als die des A. T. bloß zufällige ſeyn können, zu leſen im Stande iſt, wird keinen Augenblick an ſeiner meſſianiſchen Bedeutung zweifeln. Freilich ſpricht das Orakel nicht ausſchließlich von den letzten Leiden des Meſſias, wie es gewöhnlich ausgelegt wird. Denn der Meſſias leidet oder iſt in leidenden Zuſtand geſetzt von da an, daß der Menſch das in der Natur ſchon überwundene und zur Potenz zurückgebrachte Princip in ſich wieder aufgerichtet, zur Wirkung erhöht hat. In einem hebräiſchen Traktat (dem Midraſch Koheleth) ſagt der Schöpfer zu dem rein geſchaffenen Menſchen: „Hüte dich, daß du meine Welt bewegeſt, ſie erſchütterſt; denn ſo du ſie verderben wirſt, wird ſie kein Menſch wieder herſtellen können, ſondern den Heiligen ſelbſt (den Meſſias) wirſt du in den Tod ziehen". — Das Leiden des Meſſias fängt nicht, wie man nach beſchränkten chriſtlichen Vorſtellungen annimmt, mit ſeiner Menſchwerdung an. Der Meſſias leidet von Anfang an, iſt in negirten, leidenden Zuſtand geſetzt, ſeitdem er im menſchlichen Bewußtſeyn — denn nur in dieſem hatte er ſich verwirklicht — wieder als bloße Potenz, alſo aus der Wirklichkeit geſetzt iſt. Die zweite Potenz war nur verwirklicht und verherrlicht in der Ueberwindung des B; indem alſo B, und ſoweit es wieder erweckt iſt, iſt die zweite Potenz entherrlicht, d. h. in leidenden Zuſtand geſetzt — denn leiden und verherrlichtſeyn ſind Gegenſätze in der bekannten Stelle: Wenn Ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; ſo aber Ein Glied verherrlicht wird, werden alle mit verherrlicht. — Nach der Geheimlehre der Juden wird der Sündenfall erklärt als eine Auflehnung des Menſchen gegen die Herrſchaft des Meſſias. Der Fall erfolgt, wenn das im Menſchen überwundene B ſich der Unterwerfung unter die zweite Potenz wieder entzieht. Iſt dieß geſchehen, ſo iſt der Menſch in die Gewalt des nicht ſeyn Sollenden gefallen, zugleich aber iſt auch die höhere Potenz von dem menſchlichen Bewußtſeyn ausgeſchloſſen, und hat ſich in dieſem erſt wieder zu verwirklichen. Das Leiden des Meſſias iſt alſo auch vom Standpunkt des A. T. kein erſt zukünftiges, ſondern ein gegenwärtiges, wie es in dem

ſchon erwähnten Jeſaianiſchen Orakel durchaus als ein ſolches, nicht als ein erſt bevorſtehendes, geſchildert wird; als zukünftig wird vielmehr die Verherrlichung dargeſtellt. Geſenius will dadurch, daß das Leiden als ein gegenwärtiges dargeſtellt, die Beziehung auf den Meſſias widerlegen. Aber, wie geſagt, nicht erſt der menſchgewordene Meſſias leidet, er leidet von Anfang, und das erwähnte Orakel iſt beſonders darum ein für dieſe ganze Periode der Menſchheit und der religiöſen Entwicklung unſchätzbares Monument, weil hier, übereinſtimmend mit der parallelen Entwicklung des Heidenthums, der Meſſias noch nicht als König und als der Herr ſelbſt dargeſtellt wird, ſondern als der bloße Knecht Gottes, als der leidende, als der große Mühe und Arbeit erduldende. „Er ſchießt auf, wie ein Reiß" (ſo ſchwach nämlich gegenüber von der ſtolzen Macht der Finſterniß, die die ganze Welt ergriffen hat), „wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich, er hatte keine Geſtalt noch Schöne, wir ſahen ihn, aber da war keine Geſtalt, die uns gefallen hätte". Man ſieht, ſeine Entſtellung (ſein in ganz anderer Geſtalt Seyn) und ſeine Erniedrigung wird nicht vorgeſtellt als etwas Künftiges, ſondern als etwas jetzt Seyendes, ja ſchon lang Geweſenes. Aber wie die Folge zeigt, durch Schuld des Menſchen iſt er in ſeiner Gottheit negirt, aus ſeiner Stelle geſetzt, darum heißt er — beſonders in dieſer verachteten und niedrigen Geſtalt, mit ganz beſonderer Emphaſe des Menſchen Sohn. Als dieſe außer der Gottheit geſetzte Potenz iſt er des Menſchen Sohn. „Er trug, wie es weiter heißt, alſo er trug dieſe ganze Zeit hindurch — unſere Krankheit und lud auf ſich unſere Schmerzen". Der Zuſtand des menſchlichen Bewußtſeyns in der Zeit, beſonders des werdenden Heidenthums, der Proceß, in dem ſich die mythologiſchen Vorſtellungen erzeugen, iſt eine in ſucceſſiven Kriſen geſetzmäßig verlaufende Krankheit, durch die das Bewußtſeyn ſich zur urſprünglichen Geſundheit herſtellt. Ebenſo die Schmerzen, die der Meſſias auf ſich lud, ſind die Schmerzen des verwundeten und in ſich ſelbſt zerriſſenen Bewußtſeyns. „Er trug unſere Krankheit — unſere Krankheit lud er auf ſich — wir aber hielten ihn für den, der von Gott geſtraft, von Gott geſchlagen und geplagt wäre". Dieſe Worte drücken ganz das

irrende Bewußtſeyn des gegenwärtigen Moments aus, wo das Bewußtſeyn in der That dieſe Perſönlichkeit ſich denkt als von dem zürnenden Gott ausgeſtoßen, von ihm mit Müh' und Arbeit geſchlagen, während das, was ihn mit dieſer Arbeit belaſtet, das durch Schuld des Menſchen zur Wirkung gekommene, falſche Princip des Bewußtſeyns iſt. „Er iſt um unſerer Miſſethat willen verwundet und um unſerer Sünde willen geſchlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden haben und durch ſeine Wunden ſind wir geheilt". Das Wort, welches im Hebräiſchen Sünde oder ſündigen bedeutet, heißt eigentlich a scopo deflectere, wie denn auch das griechiſche ἁμαρτάνειν ebenſo vom Verfehlen des Ziels noch bei Herodotos in der bekannten Erzählung von dem auf der Jagd getödteten Sohne des Krösus gebraucht wird[1]. Das Ziel, der Zielpunkt iſt aber auch der Mittelpunkt. Der urſprüngliche Abfall des Menſchen war aber ein Abirren vom Ziel; denn wenn man ſich denkt, wie unſtreitig zu denken iſt, daß es in jenem Moment einer eben außer Gott (praeter Deum) geſetzten Freiheit es darauf ankam, daß der ſolcher Freiheit gewürdigte Menſch ſelbſt frei den Ort ergreife, für den er erſchaffen war, ſo war die erſte Sünde recht eigentlich ein Verirren deſſelben vom Ziel — ein a scopo deflectere. Darum heißt im A. T. das Heidenthum und die den falſchen Göttern erzeigte Verehrung vorzugsweiſe die Sünde, und nach jüdiſchem Sprachgebrauch heißen die Heiden als ſolche κατ' ἐξοχήν die Sünder, ἁμαρτωλοί: wie, wenn Chriſto vorgeworfen wird, daß er mit Zöllnern und Sündern verkehre, damit eben Heiden gemeint ſind. Wenn alſo geſagt iſt: „er trug unſere Sünde", ſo heißt dieß: er ſtatt unſerer trug die Folge jener Abweichung von Gott, deren Folge durch das ganze Heidenthum ſich fortſetzt. Dieß wird vollends deutlich durch das unmittelbar Folgende: „wir gingen alle in der Irre" (hier iſt alſo die Sünde dem Irrthum gleichgeſetzt), ein jeglicher ſah nur auf ſeinen Weg (Weg wird im A. T. ganz beſonders auch von Religion gebraucht; den Weg Baals gehen, heißt der Religion des Baal folgen), jeder ſah nur auf ſeinen Weg (der Polytheismus bringt von ſelbſt

[1] I, 43.

Digitized by Google

vielerlei Wege mit ſich), aber der Herr warf unſere Sünde auf ihn (auf ihn fiel die Mühe und Arbeit)". Nach dieſer Erklärung nehme ich alſo keinen Anſtand auszuſprechen, daß ich dieſes Kapitel des altteſtamentlichen Propheten für eine Haupturkunde zum Verſtändniß des Heidenthums anſehe. Merkwürdig, daß in der Apoſtelgeſchichte (Kap. 8) jener Kämmerer der äthiopiſchen Königin Kandake, deren Namen die neueſte ägyptiſche Expedition noch auf Monumenten gefunden hat, gerade dieſes Kapitel des Jeſajas lieſt. Warum dieß? Er kam aus Aethiopien, wo, wie oben[1] erwähnt, obwohl undeutlich, eben auch jener Knecht Gottes verehrt wurde, mit dem der des Propheten die meiſte Aehnlichkeit hat, und mit großer Freudigkeit fängt der Apoſtel gleich davon ſeinen Unterricht an, indem er wußte, daß hier die Pforte des Verſtändniſſes auch für den Heiden geöffnet ſey. In Folge des Unterrichts wird der Aethiopier getauft, ſein Bekenntniß iſt, daß Jeſus Chriſtus der Sohn Gottes iſt. Den Begriff eines Sohnes Gottes hatte ihm der Apoſtel nicht zu erklären, es handelte ſich nur darum, daß Jeſus Chriſtus jener Namenloſe (ἀνώνυμος), oder daß nicht Melkarth, ſondern Jeſus Chriſtus der Sohn Gottes ſey. Denn allerdings, derſelbe, welcher in der Fülle der Zeiten als göttliche Perſönlichkeit erſchien, wirkte im Heidenthum als natürliche Potenz. Es iſt keine Entweihung, wenn man die Wahrheiten, welche auch das A. T. noch zum Theil verhüllt darſtellt, die erſt mit dem Chriſtenthum in ihr volles Licht treten, auch in jenem geſtörten Reflex des Heidenthums erkennt und nachweist. Von jeher iſt dieß geſchehen, und gleich zuerſt von den Kirchenvätern, wenn es ihnen gleich an den eigentlichen letzten Begriffen fehlte, dieſen Zuſammenhang zu erklären. Nach unſrer Anſicht beweist gerade dieſer, wenn auch geſtörte, erſt der Zurechtſtellung bedürfende Wiederſchein chriſtlicher Ideen im Heidenthum, gerade dieſer beweist die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Ideen des Chriſtenthums. Wollte man dieſen Zuſammenhang, wie es ſonſt gewöhnlich war, bloß hiſtoriſch, aus Entſtellung einer in Urzeiten auch an die Heiden gekommenen Kunde, z. B. von dem Zuſtand der Erniedrigung des Meſſias erklären, ſo

[1] S. 311.

Digitized by

würden gerade alsdann dieſe Wahrheiten, die von der Welt her ſind, deren Grund ſchon mit dem Weltgrund gelegt worden, es würden dann gerade dieſe als bloß zufällige, und zufällig in der Menſchheit ſeyende erſcheinen. Etwas anderes ſind ſie freilich auch nicht dem größten Theil bloß formell orthodoxer Theologen, und das wird von denen utiliter acceptirt, deren Begriffe und Kenntniſſe von geſtern ſind, die auch nicht die geringſte Luſt zeigen etwas zu lernen, die heute das große Wort führen und morgen nichts mehr ſind.

Ich kehre jetzt in den Zuſammenhang der vorliegenden Unterſuchung zurück. Bei dieſer ganzen Entwicklung ſind wir ausgegangen von jenem, durch die übereinſtimmendſten und unverwerflichſten Zeugniſſe beſtätigten Gebrauch, theils bei außerordentlichen Umſtänden großer allgemeiner Noth, theils aber auch an einem jährlich wiederkehrenden Tag, dem Kronos Knaben, und zwar erſtgeborne oder eingeborne Söhne zu opfern. Zufolge der frühern Erfahrung, daß ſolche Handlungen nichts anderes als Nachahmungen von Handlungen oder Begebniſſen des Gottes ſelbſt ſeyen, mußten wir zum voraus behaupten, daß dieſe Opfer dem Gott gebracht worden, der zum Beſten der Menſchheit des eignen und zwar des eingebornen Sohnes nicht verſchont habe. (Hiedurch war alſo die Nothwendigkeit entſtanden, dem Kronos einen Sohn und zwar einen eingebornen nachzuweiſen. Dieſen fanden wir in Melkarth.) Um ſich aber nun den Sinn jener Opfer beſtimmter vorzuſtellen, denken Sie das Verhältniß ſo: Kronos iſt ſeiner Natur nach der grauſame, dem Menſchengeſchlecht unholde Gott, aber deſſen Weſen für das Bewußtſeyn dadurch gemildert wird, daß er die zweite Potenz von ihrer Gottheit ausſchließt, ſie in Knechtsgeſtalt ſetzt; denn dadurch iſt eben dieſe dem Menſchen gegeben, und durch ſie ſind dem menſchlichen Geſchlecht alle die Wohlthaten geſichert, die ihm Kronos ſelbſt nicht gewähren konnte. Denn Kronos ſelbſt iſt nicht ſchlechthin Kronos, ſondern ihm liegt, auch für das Bewußtſeyn, noch immer der abſolut ausſchließliche Gott zu Grunde, und das Bewußtſeyn ſieht es daher nicht als eine in der Natur des Gottes ſchlechthin, ſondern nur in der Natur des Kronos als ſolchen liegende Nothwendigkeit an, daß er den Melkarth ſetzt

oder gibt. Das Wilde, dem gebildeten, menſchlichen Leben Abholde in Kronos kommt nicht von ſeinem gegenwärtigen Seyn, es ſchreibt ſich von früher, von ſeiner alten Natur her. Als der wilde, grauſame, iſt er nicht Kronos insbeſondere, ſondern eben der allgemeine, alles verzehrende Gott. Kronos insbeſondere iſt er gerade nur dadurch, daß er den Melkarth gibt. Aber das Bewußtſeyn, welches in dem Kronos noch immer den allgemeinen Gott empfindet, fürchtet eben, daß er aufhören könnte Kronos zu ſeyn, und ſeine alte abſolut verzehrende Natur wieder annehme. Dieſe Furcht entſteht beſonders bei großen, allgemeinen Unglücksfällen, welche die Exiſtenz des ganzen Staats, d. h. der von Melkarth verliehenen Ordnung und Verfaſſung, bedrohen; wenn in Folge einer großen Niederlage oder einer alles verheerenden Peſt ein paniſcher Schrecken ſich verbreitet, fürchtet das karthagiſche Volk, es möchte die alte Zeit zurückkehren. Dieſe Opfer werden daher auch nicht dem Kronos als ſolchem, ſondern dem *in* ihm noch immer, wenn gleich als Vergangenheit, gegenwärtigen Urgott, dem *Uranos*, gebracht, wie es auch in der aus Sanchoniathon angeführten Stelle der Kronos ſelbſt iſt, der dem Uranos ſeinen eingebornen Sohn zum Brandopfer bringt (dem Uranos, um ſeine *Differenz* von ihm zu verſöhnen, bringt Kronos das Opfer, ſeinen Sohn in Knechtsgeſtalt zu ſetzen; es iſt eine Conceſſion, die er dem Uranos macht). — Kronos kann gegenüber von Uranos ſelbſt nur ſeyn, indem er den Sohn ausſchließt. — Alſo jener dem Menſchengeſchlecht, wie es jetzt iſt, und ſeiner ganzen gegenwärtigen Verfaſſung und Geſittung drohende Gott ſoll durch dieſe Opfer *verſöhnt* werden, die, weil der zu Verſöhnende ein alles verzehrender, feuriger Gott iſt, mit Feuer verbrannt werden (auch dieß nämlich iſt ein beſonderer Zug, der eine beſondere Erklärung verlangt). Durch dieſe Opfer ſoll Uranos vermocht werden, daß er der Menſchheit den Kronos, und mit dieſem den Heil- und Friedengeber Melkarth laſſe, daß nicht wieder an die Stelle der Zweiheit die urerſte, alles verſchlingende und verzehrende Einheit trete, welche freilich von dem Bewußtſeyn, ſolang es noch *ganz* und ungetheilt *in* ihm war, nicht als ſchrecklich empfunden wurde; aber nachdem einmal der Gegenſatz

und die mit ihm geſetzte Befreiung gegeben iſt, kann es der Menſchheit vor der Rückkehr in die abſolute Einheit nur grauen. Man ſieht in den älteſten Gebräuchen, in den älteſten Aeußerungen auch der Dichtkunſt ſelbſt, wie feſt die Menſchheit, aus dem vorgeſchichtlichen Zuſtand herausgetreten, an dem einmal eroberten oder gewonnenen bürgerlich-geſchichtlichen Leben hing, wie nah' dem Menſchengeſchlecht noch die Erinnerung des früheren Zuſtandes liegt und die Furcht, das gegenwärtige Seyn wieder zu verlieren und aufs Neue jener Vergangenheit anheimzufallen. Eben dieſe Furcht gebot das Opfer gegen den Gott. Der Gott ſollte dadurch bewogen werden, Kronos zu bleiben, nicht wieder in die Vergangenheit zurückzugehen.

Dieſe Opfer ſind alſo mehr Verſöhnopfer, als Dankopfer. Es ſcheint zwar natürlich, daß ſie dem Kronos für den von ihm Gegebenen Dank wußten. Ueber das Natürliche dieſer Dankbarkeit an ſich kann kein Zweifel ſtattfinden. Aber eben wenn dieß vorausgeſetzt wird, iſt man ſchlechterdings genöthigt, auch Folgendes zu erkennen. Dank wird nur gefühlt und erſtattet für ein freiwillig erzeigtes Gutes, für eine Wohlthat, die ebenſowohl auch verſagt werden konnte. Um alſo das Gefühl jener Zeit vollkommen zu begreifen, ſcheint es unvermeidlich, in dem Bewußtſeyn derſelben zugleich die Vorſtellung vorauszuſetzen, daß der Gottgegebene Wohlthäter auch hätte verſagt werden können. Kronos mußte nicht bloß in der bis jetzt — allein angenommenen Möglichkeit ſeyn, die zweite Perſon von der Gottheit auszuſchließen, er mußte ſie ebenſowohl vom Seyn ausſchließen, alſo völlig verzehren können (dann wäre er freilich ſelbſt nicht Kronos: er bliebe in der Indifferenz, Unerkennbarkeit). Wir zwar haben angenommen, daß Kronos dieſe zweite Perſon bloß von der Gottheit und nicht auch vom Seyn ausſchließe, und als Factum iſt dieß ganz richtig, aber wir haben es bloß factiſch angenommen und keineswegs begriffen. Wir haben es angenommen, weil dieſer zweiten Potenz durch einen frühern Moment, wie wir ſagten, ſchon Raum oder Statt gegeben worden; alſo wir haben es im Grunde nur angenommen, weil wir vorausſetzten, in dieſem Proceſſe könne, was einmal geſchehen ſey, nicht wieder zurückgenommen,

Digitized by Google

die Bewegung könne nicht rückgängig, das einmal Geſetzte nicht wieder aufgehoben werden. Wenn nun aber die Frage entſteht — nicht darüber, daß dem ſo iſt, ſondern warum dem ſo iſt, ſo können wir, dieſe Frage zu beantworten, nur auf jene höhere Macht, jenes numen uns berufen, von dem wir gleich anfänglich ſagten, daß es dieſen ganzen Proceß leite — an jene Macht des göttlichen Lebens und Seyns, welche das menſchliche Bewußtſeyn nicht ausläßt, und das ihm entfremdete und entzogene gleichwohl durch einen nothwendigen Proceß wieder in jenes urſprüngliche Verhältniß zurückführt. Unſtreitig ſtand es bei der Gottheit, das Verlorene verloren ſeyn zu laſſen, das einmal Zerrüttete und in ſeiner innern Ordnung Geſtörte vollends ſeiner nothwendigen, unvermeidlichen Selbſtzerſtörung zu überlaſſen, durch welche der Menſch, wenn er nicht, wie ſehr wahrſcheinlich, auch phyſiſch aus der Reihe der lebenden Weſen verſchwunden wäre, wenigſtens als Menſch, als Gott bewußtes Weſen verſchwunden, nur noch die oberſte Klaſſe der Thiere bezeichnet haben würde. Ohne dieſe höhere Macht wäre es ſchlechterdings unbegreiflich, warum, da jene zweite Perſönlichkeit, der relativ geiſtige Gott doch nur in das Seyn kam, inwiefern der zuvor ausſchließliche abſolut centrale Gott ſich peripheriſch gemacht hatte, warum dieſe zweite Perſönlichkeit nicht unmittelbar wieder ausgeſchloſſen wird vom Seyn, indem ſich der relativ potentiell gewordene wieder zur Männlichkeit und zur Aktualität erhebt, wie dieß im Kronos der Fall iſt. Es läßt ſich alſo nur vermöge einer außer dem Bewußtſeyn ſelbſt liegenden, aber eben darum dieſem nicht begreiflichen Macht erklären, daß die zweite Perſönlichkeit im gegenwärtigen Bewußtſeyn dennoch zugleich mit der wieder ausſchließlich gewordenen erſten — beſteht, und zwar von der Gottheit, aber nicht zugleich vom Seyn ausgeſchloſſen wird. Wenn wir nun das, was innerhalb des Bewußtſeyns ſelbſt liegt, das Natürliche nennen, ſo werden wir ſagen: natürlicher Weiſe, alſo für das Bewußtſeyn ſelbſt, war es auch möglich, daß jene andere Perſönlichkeit völlig, nämlich auch vom Seyn ausgeſtoßen wurde, und da dem Bewußtſeyn Kronos als der auf ſeine Einzigkeit eiferſüchtige Gott, den es als ein verzehrend Feuer vorſtellt, da Kronos für das

Bewußtſeyn nothwendig in der natürlichen Neigung iſt, jene andere, die Gottheit oder die Theilnahme an der Gottheit anſprechende Perſönlichkeit (es iſt der erſte Moment, wo A^2 als Gegenſatz da iſt) völlig zu verzehren, ſo erſcheint hiedurch die Exiſtenz dieſer helfenden und dienenden Perſönlichkeit als eine von Kronos zugegebene, und zwar als eine auf die Bedingung zugegebene, daß dieſe Perſönlichkeit auf das wirkliche Gottſeyn Verzicht thue, aller Majeſtät ſich entäußere und Knechtsgeſtalt annehme. Da aber in dem mythologiſchen Bewußtſeyn nichts abſolut Stabiles, Stillſtehendes, ſondern alles in einem ewigen Aufſchließen und Geſchehen begriffen iſt, ſo iſt auch Melkarth der immer nur von Kronos gegebene, oder Kronos iſt immer noch in der natürlichen Neigung, ihn völlig zu vernichten, und nicht bloß als der ausſchließliche Gott, ſondern als der ſchlechthin ausſchließliche, alles verzehrende (als Uranos) hervorzutreten. Die Angſt, daß dieß geſchehe, äußert ſich vorzüglich bei großen, öffentlichen Calamitäten. Da iſt es alſo Zeit, den Kronos in ſeinem Zorn zu verſöhnen, daß er den Frieden- und Heilgeber Melkarth nicht verſchlinge — nicht in ſeinem eigenen Seyn ganz aufhebe —, und was konnten ſie dem Gott Wirkſameres darbieten als die eignen einzigen Kinder, die ſie ihm gaben, damit er ihnen den Sohn laſſe, die ſie eben darum mit Feuer verbrannten, damit nicht das Feuer des Kronos (eigentlich des Uranos) ausbrechend ihnen den eignen Sohn verzehre, ſondern Kronos ihn fortwährend der Welt und der Menſchheit gebe und überlaſſe. Dieſe Opfer waren alſo wirklich nicht ſowohl Dankopfer für den Gott, der des eignen Sohns nicht verſchont hatte, ſo anlockend dieſe Anſicht ſcheint und ſo natürlich man durch die ähnliche Aeußerung des Diodor v. S. darauf geführt wird, ſondern ſie waren vielmehr Verſöhnopfer für den zornigen Gott, der auf eine dem Bewußtſeyn ſelbſt unbegreifliche Weiſe der Menſchheit jene andere Perſönlichkeit — zwar nicht in göttlicher Geſtalt, aber eben darum als ein unter dem Menſchengeſchlecht ſelbſt wohnendes, ihm unmittelbar dienendes und hülfreiches Weſen gegeben und gelaſſen hatte, Opfer, die den Gott bewegen ſollten, dieſen Helfer der Menſchheit nicht zu entziehen. Kronos wurde alſo mit jenen ſchrecklichen Sühn-

Digitized by Google

opfern geehrt, nicht weil er dieſes Sohnes nicht verſchont hatte, ſondern, damit er ſeiner ſchone — ihn als der Gottheit entäußertes Weſen gewähren und fortbeſtehen laſſe.

Auf dieſe Art nun alſo glaube ich jene Opfer, die auch zu den ſchauderhaften, nach den gewöhnlichen Anſichten ganz unbegreiflichen Erſcheinungen gehören, begreiflich gemacht zu haben.

Sehen wir nun aber auf den allgemeinen Gewinn, den wir dieſer letzten Unterſuchung verdanken, ſo beſteht er hauptſächlich darin, daß jene zweite, dem Dionyſos verwandte, oder eigentlich ihn vorbildende Perſönlichkeit auch in der Kronoslehre nachgewieſen iſt; zwar, wie geſagt, nur als Vorbild oder als Typus deſſelben, noch nicht als Dionyſos in voller Göttlichkeit, aber doch in keiner andern Geſtalt, als der wir uns zum voraus ſchon verſehen konnten, nachdem gezeigt war, daß dem Bewußtſeyn dieſe Perſönlichkeit nicht gleich als Gott, ſondern nur als unbegreifliches Mittelweſen erſcheinen kann.

Fünfzehnte Vorlesung.

Ein besonderer Gewinn der letzten Entwicklung ist, daß wir durch dieselbe der räthselhaften Gestalt des Herakles, welche den gewöhnlichen Erklärern so viele und zwar vergebliche Mühe macht, ihre Stelle in der Entwicklung der Mythologie und dadurch zugleich ihre wahre Bedeutung und Herkunft verschafft haben. Denn daß Melkarth und Herakles eine und dieselbe Person, ist allgemein anerkannt.

Eigentlich gehört Herakles nur dem gegenwärtigen, eben jetzt behandelten Momente an; — seine erste Erscheinung ist bei den Phönikern (auffallend könnte es scheinen, daß der Name Melkarth im A. T. nicht vorkommt, sondern nur Baal, wie der höchste Gott (Kronos) in Karthago und in allen phönikischen Pflanzstädten hieß); in einem späteren Moment, z. B. in der ägyptischen, in der griechischen Mythologie, ist Herakles Stelle bereits durch eine andere und höhere Persönlichkeit eingenommen. Aber eben dieß, daß er als dieser, als der in Knechtsgestalt erscheinende, in den späteren Mythologien eigentlich schon eine fremde Gestalt ist, dieß macht einerseits die Schwierigkeit seiner Erklärung in diesen Mythologien, wo er mit nichts zusammenhängt, andererseits aber, indem er in diesen späteren Götterlehren als eine gleichsam von der übrigen Mythologie abgeschlossene Gestalt stehen bleibt, entsteht für uns der Vortheil, daß manche Züge, die sich von seinem ersten Daseyn herschreiben, in diesen spätern Darstellungen gleichwohl noch aufbewahrt sind und sich nicht verkennen lassen, so daß vielleicht namentlich die griechische Heraklesfabel, gehörig benutzt, noch Mittel

Digitized by Google

darbietet, einige Züge in dem urſprünglichen Bild des Herakles wieder herzuſtellen, welche wir wegen der großen Entfernung der Zeiten durch unmittelbarere Zeugniſſe oder Thatſachen nicht mehr belegen können. Aus dieſem Grunde halte ich auch für angemeſſen, mich über den griechiſchen Herakles hier zu erklären.

Eh' ich jedoch von dem griechiſchen Herakles rede, will ich noch ein Wort von dem ägyptiſchen ſagen. Denn auch nach Aegypten hat ſich die Verehrung des Herakles verbreitet, und zwar wurde er nach Herodotos Erzählung zu den zwölf alten Göttern gerechnet, während nach eben demſelben Dionyſos (d. h. die dem Dionyſos in Aegypten entſprechende Perſönlichkeit) erſt zu der dritten Göttergeneration zählte [1]. Darin war anerkannt, daß Herakles, obwohl im freundlichſten Verhältniß mit dem ägyptiſchen Dionyſos, dennoch älter ſey und einer früheren Zeit angehöre, ja nach einer Stelle des Macrobius, die übrigens freilich nicht eben ſoviel als Herodotos beweiſen kann, ſollen ihn die Aegyptier ſogar als einen Gott, dem man keinen Anfang wiſſe, verehrt haben: Secretissima et augustissima religione Aegyptii eum venerantur, ultraque memoriam, quae apud eos longissima est, ut carentem initio colunt, d. h. ſie hatten das Bewußtſeyn, er ſey noch älter als Oſiris, der ihre longissima memoria war. Von dem menſchlichen, bloß als Heros verehrten Herakles der Griechen, die indeß zugleich, wie Herodotos ſagt, einen olympiſchen erkannten, den ſie wie einen der Unſterblichen ehrten, konnte Herodotos in Aegypten keine Spur finden, dort gab es überhaupt keine Heroen [2]. Ob man nun ſich zu denken hat, daß das ägyptiſche Bewußtſeyn früher ſelbſt auch auf dem Punkte geſtanden, wo wir das phöniſiſche fanden, oder ob der Begriff des Herakles ein von den Phönikiern dahin verpflanzter iſt, will ich nicht abſolut entſcheiden. Doch iſt es bekannt, daß die Phönikier ihre Gottheiten und Heiligthümer überall hin, z. B. ſelbſt auf die Inſeln des ägäiſchen Meeres, ja an die Küſte von Spanien verpflanzten, und

[1] Lib. II, 145, vgl. mit c. 43.

[2] Man vergl. über den ägyptiſchen Herkules und deſſen Verhältniß zu Oſiris Guignaut T. I, p. 420.

beſtätigend iſt, daß der einzige Tempel des Herakles, deſſen Herodotos in Aegypten Erwähnung thut, an der kanopiſchen Mündung des Nils, oberhalb Tarichia, alſo am Ufer, gleichſam als Heiligthum über die See gekommener Fremdlinge, errichtet war; im Innern des Landes, ſcheint es, fand ſich kein ſolcher. Von jenem an der Küſte liegenden Tempel erzählt Herodotos[1] das Beſondere, daß Sklaven, die dahin flüchteten, wenn ſie ein gewiſſes Zeichen, durch das ſie wahrſcheinlich dem Gott geweiht wurden, ſich aufdrücken ließen, eben dadurch ihre Freiheit erhielten; auch darin erkennt man den befreienden Gott. Zu bedauern iſt, daß wir ſonſt nichts über dieſen Tempel und die Art ſeiner Verehrung in demſelben wiſſen. Zu Hauſe und gleichſam unter den Augen des eiferſüchtigen Kronos wurde Herakles wahrſcheinlich auf andere Weiſe als im Ausland verehrt, und nicht Kronos, ſondern Herakles war den Phönikiern, die zuerſt von allen Sterblichen über das Meer ſich wagten, Führer der Reiſe und Retter aus der Gefahr, gerade ſo wie andere Völker den Landhandelsweg zwiſchen Indien, dem glücklichen Arabien, Aethiopien und Aegypten mit Heiligthümern des Dionyſos bezeichneten. Herakles war der eigentliche Gott der ſeefahrenden Phönikier, wie man unter anderm auch aus den Attributen des berühmten Herakles zu Erythrae abnehmen kann, den Pauſanias beſchreibt. Der große Tempel des Herakles zu Gades enthielt aber keine Bildſäule deſſelben, wie Silvius Italicus ſagt[2]:

Nulla effigies simulacrave nota Deorum
Majestate locum et sacro implevere timore.

Man könnte dieß daraus erklären, daß er als der Gott, der ſich als ſolcher noch nicht verwirklicht hatte, auch in keinem Bild dargeſtellt wurde, oder, daß überhaupt das Bewußtſeyn in Anſehung ſeiner zweifelhaft war, ob es den Gott oder den Menſchen in ihm darſtellen ſollte. In Tyrus jedoch muß ein Bild des Herakles geweſen ſeyn, denn, wie Pauſanias verſichert, hielten die Tyrier ihren Melkarth, nicht bloß zu Zeiten der Noth, ſondern faſt beſtändig gefeſſelt. Man kann dieſe

[1] II, 113.
[2] III, 30.

Digitized by Google

Feſſelung auf verſchiedene Weiſe erklären. Herakles iſt der der Bewegung, der Fortſchreitung günſtige Gott, dadurch eben Gegenſatz des Kronos, der ſich der Zeit verſagt. Inſofern hatten die Orphiker wenigſtens nicht ganz Unrecht, wenn ſie den Herakles als die nie alternde Zeit erklärten: er war die in Kronos ſich regende, endlich ſiegende Zeit. Man könnte als damit parallel anführen, daß die italiſchen Völker den Saturnus feſſelten und nur an gewiſſen Tagen (gratis diebus, wie eine Quelle ſich ausdrückt) ſeiner Bande entledigten. Hier wäre nämlich Kronos als ſchon überwältigt und ſelbſt der Bewegung hingegeben zu denken — der Bewegung, welche das an der Vergangenheit feſthaltende Bewußtſeyn noch aufzuhalten ſucht. Allein wenn man genauer unterſucht, ſo war Saturn von Jupiter gefeſſelt worden, wenigſtens ſagt der Stoiker bei Cicero [1]: Vinctus autem a Jove Saturnus, ne immoderatos cursus haberet, atque ut eum siderum vinculis alligaret. Letzteres iſt Erklärung des Stoikers, die uns nichts angeht. Wir nehmen nur das Erſte heraus. Die Feſſeln des Kronos zeigen alſo vielmehr an, daß er durch einen höhern Gott ſchon gebunden und dieſem unterworfen iſt. Auch die Titanen, zu denen Kronos gehört, werden ja von Zeus gebunden. Und ſo iſt der in Tyrus gefeſſelte Melkarth der von Kronos gebundene, und in dieſem Bilde des Gefeſſelten wird eben das Bild des Melkarth in Sklaven- oder in Knechtsgeſtalt zu erkennen ſeyn. Wenn nun aber in dem Tempel zu Gades kein Bild des Herakles war, und wenn er in Aegypten rein als Gott verehrt wurde, ſo widerſpricht dieß aus dem ſchon angeführten Grunde nicht der Möglichkeit, daß dieſer Tempel in Aegypten von den Phönikiern ſich herſchrieb; auf jeden Fall aber hatte Herakles in Aegypten, obwohl unter die älteſten Götter aufgenommen, doch ebendarum in dem Bewußtſeyn und in der Religion der Gegenwart keine Stelle. Doch dieß alles ſind untergeordnete Fragen, die ihrer Natur nach nicht mit völliger Gewißheit entſchieden werden können, in Anſehung welcher ich alſo auch keinen Anſpruch mache etwas Unzweifelhaftes aufzuſtellen. Das Wichtigſte für uns iſt die Stellung des ägyptiſchen Herakles vor dem Dionyſos,

[1] De Nat. Deorum II, 25.

Digitized by Google

aber nicht als Gegner oder Widerſacher, ſondern vielmehr als verwandte Geſtalt, als Vorläufer deſſelben.

Was nun aber den helleniſchen Herakles betrifft, ſo kann ich nicht umhin bei dieſem länger zu verweilen.

Innerhalb der allgemeinen griechiſchen Mythologie bildet der Heraklesmythos einen abgeſchloſſenen Kreis für ſich, gleichſam eine eigne Mythologie. Er kann daher, wenn wir bis zur Entwicklung der griechiſchen Götterlehre kommen werden, in dieſer Entwicklung keinen Platz mehr finden. Es kommt hiebei auf zweierlei an: 1) ob Herakles wirklich eine dem phönikiſchen Melkarth entſprechende Perſönlichkeit iſt; 2) wie er in die griechiſche Mythologie gekommen, und wie man ſich die Veränderung erklären ſoll, die er in dieſer erhalten. Was alſo das Erſte betrifft, ſo finde ich, wie geſagt, keinen Anſtand, den helleniſchen Herakles für ein wirkliches Nachbild des Melkarth zu erklären, deſſen weſentlichſte Eigenſchaft auch in der griechiſchen Heraklesfabel wenigſtens deutlich genug noch durchſchimmert; ſey es nun, daß in einer freilich ſehr entfernten, vergangenen Zeit die Geſchlechter, welche nachher die griechiſchen Stämme bildeten, ſelbſt auf dieſem Standpunkt ſich befanden, welchem die Idee des Herakles entſpricht, und daß ſie die in eigner Erinnerung behaltene Herakles-Idee in der Zeit der ihnen eigenthümlichen Mythologie dann ſo umbildeten, wie wir ſie bei ihnen — in ihrer Heraklesfabel — umgebildet finden, oder, daß ſie dieſe Vorſtellung von den Phönikiern erhalten haben. Denn ſo abgeneigt ich ſonſt bin, griechiſche Kunſt und Mythologie vom Ausland herzuleiten, ſo hat es doch mit der Heraklesfabel eine beſondere Bewandtniß. Das Ganze, was wir eigentlich griechiſche Mythologie nennen können, iſt ein durchaus organiſch aus ſelbſtſtändigem Keim, ohne weſentlichen äußeren Einfluß Erwachſenes. Aber die Heraklesfabel bildet einen mit der ſpätern griechiſchen Götterlehre zwar in Zuſammenhang geſetzten, aber ihr ganz zufälligen Kreis; ſie könnte völlig fehlen, ohne daß darum der griechiſchen Mythologie etwas abginge oder dieſe weniger vollendet wäre, indeß man nicht nur den Kronos und den Zeus, ſondern ebenſo auch den Dionyſos, die Demeter und andere Gottheiten nicht aus ihr hinwegnehmen könnte,

Digitized by

ohne ſie ſelbſt zu zerſtören. Dieſer bloß äußere Zuſammenhang der Heraklesfabel mit der griechiſchen Mythologie könnte daher als Beweis angeſehen werden, daß ſie auch von außen her hinzugekommen, daß ſie etwa als eine ergötzliche phöniziſche Erzählung aufgenommen und nach griechiſcher Art verwandelt wurde. Die Anweſenheit der Phönikier an allen Küſten des ägäiſchen Meeres iſt eine hiſtoriſche, nicht zu beſtreitende Thatſache, während z. B. die Liebhaber der Indiſchen Ableitungen auch nicht von ferne anzugeben wiſſen, wie und bei welcher Gelegenheit indiſche Vorſtellungen nach Griechenland gekommen ſeyen. Von dem Volk, dem es die Schrift und die Namen der Buchſtaben verdankte, konnte Griechenland auch wohl anderes annehmen: nicht daß es dadurch in ſeiner eignen Entwicklung geſtört wurde, ſondern daß es das Empfangene, wie es offenbar mit dem Herakles geſchah, frei und der eignen Art gemäß umbildete und mit ſeinen eigenthümlichen Vorſtellungen in Verbindung ſetzte. Denn der phöniziſche Melkarth z. B. iſt der Sohn des Kronos und ſteht mit dieſem in Verbindung. In dieſer Verbindung konnte ihn die griechiſche Fabel nicht brauchen, weil in ihr, wie geſagt, Kronos verſchollen, eine völlige Vergangenheit war, über die es mehr ziemte zu ſchweigen, als zu reden. Deßhalb macht ihn die griechiſche Fabel zum Sohne des Zeus und läßt ſeine ganze Geſchichte auch in dem Reich und unter der Herrſchaft des Zeus ſich ereignen. Auf jeden Fall iſt nicht zu zweifeln, daß die Herakles-Idee den Griechen noch vor der Entwicklung der Dionyſoslehre bekannt war; denn, wie geſagt, Dionyſos wurde erſt ſpät oder eigentlich zuletzt zum Gott, nicht lange vor Homer, oder eigentlich erſt mit Homer, d. h. mit jener Kriſis, welche durch den Namen Homer bezeichnet iſt, und die ich in der Folge ausführlich darſtellen werde. Epiſche Gedichte unter dem Namen Herakleen exiſtirten unzweifelhaft vor Ilias und Odyſſee. In ihnen befreite ſich das griechiſche Bewußtſeyn von der Idee des Herakles, an deſſen Stelle nun ganz Dionyſos trat. Denn wenn in dem helleniſchen Bewußtſeyn irgend eine Anwandlung war von einer dem phöniziſchen Herakles ähnlichen Vorſtellung, ſo mußte die aus einem ſolchen früheren Moment ſich herſchreibende Vorſtellung eines den Menſchen hülfreichen,

Digitized by Google

aber in völliger Entäußerung ſeiner Gottheit gehaltenen Gottes — dieſe mußte aus dem Bewußtſeyn entfernt und in etwas anderes umgewendet ſeyn, ehe die tiefere Idee des Dionyſos gleichſam zum Vorſchein kommen, ſich frei offenbaren und hervortreten konnte. Auf dieſe Art, könnte man dann ſagen, hätte ſich das griechiſche Bewußtſeyn durch die Herakleen jener ältern Vorſtellung entledigt, den Herakles in die ſpätere Zeit, die des Zeus verſetzt. Die Herakleen wären dann für eine frühere Zeit eben das, was Ilias und Odyſſee für eine ſpätere wurden. Und wenn im Gegenſatz mit der öffentlichen Götterlehre gewiſſermaßen die Myſterien noch die Erinnerung der Vergangenheit waren, ſo würde ſich daraus erklären, daß Herakles in dieſen anders erſchien. Nach Plutarch war, wie ſchon bemerkt worden, in Myſterien von Unthaten des Kronos die Rede; ſollten dieſe ſich nicht auf Herakles bezogen haben? In einigen Myſterien wird Herakles den idäiſchen Daktylen und den Kabiren zugezählt, d. h. er wird noch unter die rein geiſtigen Potenzen gerechnet, denn die Kabiren waren die formellen Götter — Deorum Dii, wie ſie auch genannt wurden, die Götter, durch welche die andern, die ſubſtantiellen oder materiellen, ſelbſt erſt geſetzt werden, die verurſachenden Potenzen der Mythologie. In dieſen ſehr alten Myſterien war alſo Herakles nicht ein Heros, wie in der ſpäteren Umbildung, ſondern eine göttliche Potenz, und daraus ſollte man ſchließen, daß der Herakles doch der Griechen eigne Erinnerung war. Pauſanias[1] erzählt ausdrücklich von einem Tempel des Herakles in Theſpiä, von dem er ſagt, dieſer Tempel ſcheine ihm älter als der des Amphithryoniden Herakles (d. h. älter als der des griechiſch umgewandelten Herakles) und vielmehr dem Herakles gewidmet zu ſeyn, den man unter die idäiſchen Daktylen zähle (wo göttliche Potenz) und deſſen Verehrung er auch bei den Tyriern gefunden habe. Zu Erythrae und zu Mykaleſſus in Böotien war ebenfalls nach Pauſanias[2] derſelbe Herakles zu der Demeter in ein gewiſſes Verhältniß geſetzt — Küſter der Demeter; das Volk erzählte von ihm, daß er die Thüre ihres Tempels am Morgen öffne, am Abend ſchließe.

[1] IX, 27.

[2] Eben daſelbſt; vgl. VIII, 31.

So unklar dieß iſt, enthält es doch eine Spur der Verwandtſchaft, die zwiſchen Herakles und Dionyſos empfunden wurde.

Doch wenn nun alle dieſe Thatſachen Spuren enthalten, daß urſprünglich unter Herakles noch etwas mehr gedacht wurde, als die ſpäter epiſch umgebildete Fabel deſſelben ausſpricht: ſo darf man übrigens nur dieſe ſelbſt mit Aufmerkſamkeit betrachten, um in ihr die verwandelten Züge jener älteſten, aus der Zeit des Kronos ſich herſchreibenden Vorſtellung noch zu erkennen, und wenn Buttmann in ſeiner Abhandlung über den Mythos des Herakles der Meinung iſt, dieſer Mythos ſey als ein reines Dichterprodukt anzuſehen, das ein Ideal menſchlicher Vollkommenheit, gleichſam einen ſittlichen Helden in der Perſon des Herakles darzuſtellen beabſichtige, ſo iſt es ihm doch keineswegs gelungen, aus dieſer allgemeinen Abſicht jene beſondern Züge des Mythos zu erklären, die im Gegentheil leicht begreiflich werden, ſobald man annimmt, daß in dieſem Mythos die urſprüngliche — orientaliſche — Vorſtellung des Herakles in etwas anderes umgewendet, nur ins Menſchliche gezogen und umgebildet ſey. — Ich bemerke vorläufig, daß mir, wie vielen anderen ſchon, die gewöhnliche griechiſche Etymologie des Namens ſehr zweifelhaft erſcheint, ob ich gleich der meiſt angenommenen Ableitung von dem hebräiſchen oder phöniſiſchen רָכַל (alſo mit Artikel: הָרֹכֵל) = viator, mercator, nicht beiſtimmen kann. Münter bezieht dieß auf das Herumziehen des Herakles (רָכַל heißt herumziehen wie ein Handelsjude) oder auf ſeine Obhut des phöniſiſchen Handels, Creuzer, der auch hier ſeine Sonnenhypotheſe nicht los werden kann, auf den Wandel des Herakles in der Sonnenbahn; denn auch Herakles iſt ihm, wie Mithras, die Sonne. Wenn ich aber eine orientaliſche Etymologie für den Namen anerkennen ſollte, ſo würde ſich als die entſprechendſte anbieten, ihn für עֵרֶךְ אֵל[1] zu erklären, similitudo Dei, alſo wörtlich *μορφὴ θεοῦ*, der Ausdruck, deſſen ſich der Apoſtel in der bekannten Stelle von Chriſtus bedient; und da dieſe Etymologie ſo ganz dem

[1] Von עָרַךְ, das auch gleichſtellen bedeutet, z. B. אֵין עֲרֹךְ אֵלֶיךָ, nichts iſt dir gleichzuſtellen, Hiob 28, 17.

urſprünglichen Begriff und Verhältniſſe des Herakles entſpräche, ſo würde ich auch dieſer Etymologie wegen behaupten, daß die griechiſche Heraklesfabel nicht poetiſch erfunden, ſondern nur die Umbildung einer auch im Orient ſchon vorhanden geweſenen Vorſtellung ſey.

Um dieß an den einzelnen Zügen der griechiſchen Heraklesfabel nachzuweiſen, ſo iſt der griechiſche Herakles, wie ſchon bemerkt, und aus dem bereits angezeigten Grunde in das Reich des Zeus verſetzt. Er iſt alſo Sohn des Zeus, aber von einer ſterblichen Mutter, gerade wie Dionyſos auch Sohn der Semele iſt. Zeus nimmt die Geſtalt eines Sterblichen, des Amphitryon, Königs von Theben, an (auch Dionyſos, der Semele Sohn, iſt der thebaniſche), und erzeugt in dieſer Geſtalt mit deſſen Gemahlin Alkmene den Herakles. Ihm kann nicht Zeus, der herrſchende Gott der freiern, beſſern Zeit, entgegen ſeyn. Kronos, der ſchon verſchollene, ebenſowenig. Dagegen iſt es der Zorn und die Eiferſucht der Hera, in welche nun gleichſam das Princip der Vergangenheit gelegt iſt. Zeus Gemahlin iſt es, die ihn ſchon in der Geburt verfolgt, indem ſie durch Zaubermittel ſeine Geburt (ſein ans Licht Kommen) aufhält, und die ihm von Zeus beſtimmte Herrſchaft einem andern, dem Euryſtheus zuwendet. So wenigſtens nach der Erzählung der Ilias[1]. Der allgemeine Begriff, der in dieſem Verhältniß zu Euryſtheus ausgedrückt iſt, iſt der Begriff eines zur Herrſchaft Beſtimmten, dem aber dieſe Herrſchaft oder ſein Reich von einem andern vorenthalten wird. Wie käme gerade dieſer Zug in die Heraklesfabel der Griechen, die in der That nur gefabelt, d. h. nur bloß zufällige Gedanken verknüpft haben, wenn ſie nicht die bloße umgewandelte älteſte Anſicht enthielte?

Dem phönikiſchen Herakles wird die Gottheit, d. h. die Herrſchaft, die Herrlichkeit, das Reich (denn dadurch wird die wirkliche Gottheit ausgedrückt) vorenthalten von Kronos: — an die Stelle des Kronos mußte in der helleniſch umgewandelten Fabel ein menſchlicher König Euryſtheus treten. Allein was den Herakles um die ihm vom Vater beſtimmte Herrlichkeit bringt, iſt nebſt den Ränken der Hera der

[1] Il. XIX, 91 sq.

unbedachte Schwur, den Zeus geſchworen, daß der, welchem beſtimmt ſey an dieſem Tage das Licht zu erblicken, die Herrſchaft über die Argeier erlangen ſoll; dieſen Schwur benutzend, beſchleunigt Hera widernatürlich die Geburt des Eurystheus, und hält die des Herakles zurück. Wegen dieſes Betrugs nun zürnt Zeus nicht ſowohl der Hera, als der Ate, d. h. der perſonificirten Unbeſonnenheit, Unbedachtheit, die auch ihn bethört habe. Tiefer Gram dringt ihm ins Herz. Eilend faßt er die Ate am ſchöngelockten Haupt und ſchwört zornvoll den mächtigen Eidſchwur. Nie ſoll ſie hinfort zum ſternbedeckten Olymp wiederkehren, die Ate, die alle bethört und zur Schuld verleitet. Die Beraubung alſo und die folgenden Leiden des Herakles ſind die Folgen der bethörenden Schuld, aber er trägt die Folgen nicht ſeiner eignen, ſondern fremder Unbedachtheit. Dieß iſt der allgemeine Gedanke, der in dieſer Erzählung liegt. Wäre Herakles nicht urſprünglich ein Weſen von allgemeiner Bedeutung, ſo würde an ſein Schickſal nicht etwas ſo Allgemeines geknüpft, wie die Verſtoßung der Ate aus dem Olymp, die immer den Menſchen nahe iſt und alles bethört; ihre Füße ſind weich, nie berührt ſie den Boden, ſondern ſchreitet über die Häupter der Menſchen und ſieht, wo ſie einen zu Schaden bringe, den einen oder den andern beſtricke. Sie heißt auch in demſelben Zuſammenhang *πρέσβα Διὸς θυγάτηρ*[1], die älteſte, die unvordenkliche Tochter des Zeus. (Ich brauche Sie wohl nicht zu erinnern, wie der Umſturz des menſchlichen Bewußtſeyns, den wir in dieſer ganzen Entwicklung verfolgen, die unbedachte, unvorgeſehene Folge einer unvordenklichen Bethörung, Täuſchung iſt.) Derjenige nun aber, der dem Herakles das Reich vorenthält, iſt ein durch böſen Zauber ihm im Seyn Zuvorgekommener (B dem A [2]). Auf den letzten Grund verfolgt, führt dieſes Geſchick zurück auf das Urverhältniß der zwei Principien, deren eines (das unrechte Seyn) dem rechten im Seyn zuvorkam. Sie werden ſelbſt überlegen, ob es wohl für die Dichtung von der durch Hera beſchleunigten Geburt des Eurystheus und der verzögerten des Herakles ein anderes Motiv geben könnte, als das in unſrer Idee liegende. Das Nächſte in dem Verhältniß des

[1] v. 91.

Herakles iſt nun, daß er eben demjenigen zu dienen und als Knecht zu frohnen gezwungen iſt, der das Reich, das ihm gebührte, für ſich genommen hat, dem Euryſtheus. Schwer wird ihm dieß, denn einem Niedrigern zu dienen, wie es bei Diodor heißt, hielt er keineswegs ſeiner eignen Tugend gemäß [1], aber dem Vater Zeus nicht zu gehorchen, ſchien ihm unſelig und zugleich unmöglich; er dient alſo dem Euryſtheus als Knecht. Dieſer aber, der mit aller Macht oder Herrlichkeit, und von zahlreichen Trabanten ſeiner Gewalt umgeben iſt, fürchtet ſich gleichwohl vor dem Starken, der jetzt ſo ſchwach und unvermögend iſt. Auch dieſe Züge von der lächerlichen Furcht des Euryſtheus finden ſich ausdrücklich in der griechiſchen Erzählung, — wer die ironiſchen Züge kennt, mit denen ein ſpäter befreites Bewußtſeyn ſich für den Druck der früheren dunkeln Gewalt ſchadlos hält, der wird keinen Augenblick zweifeln, woher dieſer Zug in die Erzählung gekommen, nämlich aus dem Vorbild der Fabel, dem argwöhniſchen Gott, der den Herakles zugleich unterdrückt und fürchtet. Hier folgen nun in der Erzählung alle die Arbeiten, die Herakles im Dienſte des Euryſtheus erduldet. Weder in der beſtimmten Zahl, noch in der Art dieſer Arbeit ſtimmen alle Berichte überein; indeß iſt keine dieſer Arbeiten, durch welche nicht ein dem menſchlichen Leben gefährliches Ungeheuer beſiegt, oder irgend etwas anderes, den Menſchen Nachtheiliges vernichtet wurde. In den verſchiedenen Ungeheuern, die Herakles bekämpft, iſt es nicht ſchwer, alle Symbole zu erkennen, durch welche die Mächte der Finſterniß, Erſcheinungen der dunkeln, die menſchliche Freiheit bedrohenden Gewalt dargeſtellt wurden. Dieß erkennt zum Theil ſelbſt Buttmann, ob er gleich in dem Ganzen, alſo auch in dieſen Mächten der Finſterniß eine bloß moraliſche Bedeutung erkennen will. Die größte That des Herakles iſt indeß, daß er in die Unterwelt hinabſteigt, das dreiköpfige Ungeheuer, den Cerberos heraufſchleppt, ja den Hades ſelbſt verwundet. Dieſe That geht nach allen Begriffen des griechiſchen Alterthums über die Grenzen eines bloß menſchlichen Heroen hinaus. Obgleich nämlich eben

[1] *Τό τε γὰρ τῷ ταπεινοτέρῳ δουλεύειν οὐδαμῶς ἄξιον ἔκρινε τῆς ἰδίας ἀρετῆς.* Diod. Lib. IV, c. 11.

dieß Hinabſteigen in die Unterwelt ſpäterhin auch von andern Heroen vorkommt, ſo iſt doch dieſer Zug offenbar ein nur von Herakles auf ſie übertragener. Herakles zeigt ſich eben darin als der auch Macht hat über die Unterwelt, oder, wie es im N. T. ausgedrückt wird, der die Schlüſſel hat der Hölle und die Schrecken der Unterwelt beſiegt, wie bei Euripides, wo er die Alkeſtis befreit, Herakles in der That als mit dem *Θάνατος* ringend eingeführt iſt. Hades ſelbſt iſt der urſprünglich unholde Gott; denn der wilde, der grauſame Gott, endlich überwältigt, verwandelt ſich in den Gott der Unterwelt, d. h. der Vergangenheit; inſofern alſo iſt der Gott, der dieſen beſiegt, allerdings auch der über den Gott der Unterwelt Gewalt hat. Ohne eine Ueberlieferung von höherer Bedeutung vor ſich zu haben, hätte der Grieche eine ſolche, außer der Gewalt der Menſchen liegende That dem Herakles nie zuzuſchreiben gewagt. — Während dieſer ganzen Zeit ſeiner Arbeit ſeufzt Zeus ſelbſt, ſo oft er den Sohn erblickt mühſelig ringend im Frohndienſt des Euryſtheus. Himmliſche, — Hermes insbeſondere und Zeus geliebteſte Tochter Pallas, die am ſpäteſten geborne Göttin richtet ihn auf unter ſeiner Arbeit und rettet ihn wohl auch, wie ſie ſelbſt in der Ilias ſagt:

> Nicht ja gedenkt Zeus deſſen, wie oft vordem ich den Sohn ihm
> Rettete, wenn er gequält von Euryſtheus Kämpfen ſich härmte,
> Auf zum Himmel weinte, der Duldende. Aber es ſandt' ihm
> Mich zur Helferin ſchnell von des Himmels Höhe Kronion.

Wenn ſoweit die Ausdauer des Herakles, ſein Aushalten in der ſchweren Arbeit hauptſächlich hervorgehoben wird, ſo müßten wir jetzt auch die Schwachheiten in Betracht ziehen, denen er während der Dauer ſeiner Erniedrigung unterworfen war. Buttmann hat von ſeinem Standpunkt ganz Recht, wenn er ſagt, daß dieſe Schwachheiten des Herakles ſelbſt zur poetiſchen Wirkung des angeblich moraliſchen Mythos erforderlich waren. Allerdings würde der Held, der menſchlichen Schwachheiten nie unterläge, zum Vorbild nicht taugen, und der Dichter muß ſeinen Helden fallen laſſen, damit der gewöhnliche Menſch ihn, wenn auch weit über ſich, doch als ſeinesgleichen oder als einen ſolchen betrachte

Digitized by Google

dem er nacheifern könne. Aber es würde Buttmann ſehr ſchwer fallen zu beweiſen, daß zu dieſer moraliſch-poetiſchen Abſicht gerade dieſe und keine andern Züge gewählt werden konnten, und wenn alle übrigen Verhältniſſe auf einen höheren Urſprung des Heraklesmythos deuten, ſo iſt dieß mit den Zügen ſeiner Schwachheiten nicht minder, ja vielleicht noch entſchiedener der Fall. Zu den Schwachheiten, denen Herakles unterworfen iſt, gehört erſtens Krankheit. Dieß erinnert unmittelbar an jenen, ebenfalls mit Krankheit geſchlagenen Knecht Gottes, von dem das altteſtamentliche Orakel ſagt: Er trug unſere Krankheit. Aber ſeine beſtimmte Krankheit iſt, wie aus einer Stelle in den Problemen des Ariſtoteles[1] erhellt, die, welche von Hippokrates und den andern griechiſchen Aerzten *ἱερὰ νόσος* genannt wird, morbus sacer, die heilige Krankheit: vornämlich die Fallſucht, wiewohl es ſcheint, daß dieſer Ausdruck auf alle mit Katalepſis, mit ekſtatiſchen Zuſtänden, mit einem von-ſich-Seyn verbundenen Uebel ausgedehnt wurde. Die Krankheit, mit welcher jener der Menſchheit urſprünglich zum Heiland Gegebene ſich belaſtet fühlte, war allerdings eine *ἱερὰ νόσος*, eine religiöſe Krankheit, ein morbus sacer, weil ſie von einem ekſtatiſchen Zuſtand des Bewußtſeyns herrührte. — Nicht anders verhält es ſich mit dem Wahnſinn oder der Raſerei, die *κατὰ ζῆλον Ἥρας* ihn ergriff (denn die urſprüngliche Eiferſucht des Kronos iſt in der vermenſchlichten Heraklesfabel in die Hera gelegt, in welcher allein noch ein Reſt jener Eiferſucht ſich findet, von welcher Zeus, der ſich darin gefällt Vater der Götter und Menſchen zu ſeyn, nichts mehr weiß). Es iſt früher ſchon erwähnt worden, wie auch Dionyſos als der raſende und darum Wahnſinn verhängende Gott erſcheint. Iſt er doch ſeiner ganzen Stellung nach der außer ſich (ſeiner Gottheit) geſetzte. Aber wodurch äußert ſich nach der Erzählung dieſer Wahnſinn? Antwort: Indem er ſeine und ſeines Bruders Iphikles Kinder ins Feuer wirft. Hier ſehen Sie es alſo ganz deutlich, wie auch der griechiſche Herakles mit dem Melkarth zuſammenfällt, für welchen dem Kronos die Kinder verbrannt wurden. Denn auch der Einwohner Kanaans, der ſeine Kinder über die geneigten

[1] p. 212, 9 (Sylburg).

Digitized by Google

Arme des Molochbildes in die Feuergluth hinabrollen ließ, glaubte dieſe Kinder zwar dem Moloch, aber für den Melkarth, zu opfern. Inſofern war Melkarth Urſache dieſer Opfer, darum wird auch dieſes Verbrennen der Kinder dem Herakles zugeſchrieben, doch nur dem außer ſich geſetzten, oder dem in Anſehung ſeiner in Irrthum und Wahn verſetzten Bewußtſeyn. Denn der wahre, der ſich ſelbſt gleiche Herakles würde im Gegentheil dieſe Opfer gewehrt und verhindert haben, wie er in andern griechiſchen Sagen vielmehr als der vorkommt, der die Menſchenopfer von den blutigen Altären verbannt und unblutige Opfer an deren Stelle ſetzt. Aber gleichſam die tiefſte Verfinſterung ſeiner Herrlichkeit erleidet Herakles, indem er in den Dienſt einer Königin der Lydier, Omphale, tritt, weibiſch wird, weibiſches Weſen und ſogar weibiſche Tracht annimmt. In einigen Erzählungen wird ihm dieſe Dienſtbarkeit als Buße für ein vergangenes Verbrechen auferlegt. Aber das iſt wohl nur eine geſuchte und künſtliche Verknüpfung, ſowie die Arbeiten, die ihm in dieſer zweiten Dienſtbarkeit auferlegt werden, nur eine zweckloſe und erfindungsarme Wiederholung der ſchon früher da geweſenen ſind. Das Weſentliche bleibt — ſein weibiſch Werden. Dieß hat nun in der griechiſchen Fabel gar keinen Sinn und beſonders möchte man ſagen: für ein Ideal menſchlicher Vollkommmenheit oder eines ſittlichen Heros ſinkt Herakles hier zu tief. Wenn man aber die ganze griechiſche Heraklesfabel nur für die ins Menſchliche umgebildete Erzählung anſieht, der eine Ueberlieferung von höherer Bedeutung zu Grunde liegt, ſo erklärt ſich auch dieſer Zug auf eine einleuchtende Art. Herakles iſt nämlich im Bewußtſeyn Vorläufer des Dionyſos, eine frühere Erſcheinung deſſelben, und zwar die früheſte, die unmittelbar auf jenen Moment folgt, wo er mit der Urania noch zu Einer Gottheit verſchmolzen iſt. Dieſer letzte Zug ſchreibt ſich alſo aus dem Moment her, wo das Bewußtſeyn des Gottes, alſo der Gott ſelbſt noch ſchwach, in der weiblichen Gottheit noch gleichſam verloren und verborgen war, aus jener Zeit, wo noch Männer in weiblicher, Weiber in männlicher Kleidung der Urania Opfer verrichten; womit dann ganz übereinſtimmt, was Johann der Lydier, jedoch aus einem etwas ältern

Digitized by Google

Schriftſteller, Nikomachos, anführt, daß nämlich auch bei Myſterien des Herakles die Männer Frauenkleider angelegt haben. Das Factum, das wir daraus entnehmen, iſt erſtens, daß es Myſterien des Herakles gab. Dieſe Myſterien konnten nur aus der entfernteſten Zeit ſich herſchreiben: Denn ſolang ein Gott ſchwach war, nicht mit Macht im Bewußtſeyn hervortrat, ſo lang wurde er nur insgeheim gefeiert, ſo lange wagte man bloß in Myſterien ihn anzuerkennen. Daß es ein ſo ſpäter Schriftſteller iſt, der von dieſen Myſterien Erwähnung thut, beweist nichts gegen unſern Gebrauch dieſer Stelle. Wer die Tenacität, mit der religiöſe Gebräuche aus dem dunkelſten Alterthum bis in die hellſte, lichteſte Zeit der ſpäten Geſchichte ſich fortgepflanzt haben, aus andern Beiſpielen kennt (man denke nur an die ſabaziſchen Myſterien, die aus ebenſo alter Zeit, ja vielleicht noch älterer, ſich herſchreiben, und die noch im 560. Jahr nach Erbauung der Stadt ſich in Rom eingeſchlichen hatten), wer alſo dieſer Beiſpiele ſich erinnert, wird es wohl für möglich halten, daß aus ebenſo dunkler Zeit ſich noch in einzelnen Gegenden Myſterien des Herakles erhalten. In dieſen Myſterien, welche dem noch nicht aus der weiblichen Gottheit entſchieden hervorgetretenen Herakles galten, legten die Männer Frauenkleider an, und dieſe Bewandtniß hat es alſo mit der Dienſtbarkeit des Herakles bei jener Königin der Lydier, eines Volkes, deren entſchieden wollüſtiger Charakter offenbar von einer prava religio, von ſuperſtitiöſen Vorſtellungen zuerſt herkam.

Es gehört mit zu der Erniedrigung des Herakles, daß er an allem, was durch Gegenwirkung des feindlichen Princips — des Princips, das er eigentlich zu überwinden arbeitet — Ausſchweifendes, Anſtößiges oder der Menſchheit Widerſtrebendes entſteht, mit Theil zu haben ſcheint, die Schuld davon mit auf ſich ladet. Denn um es zu überwinden, muß er in daſſelbe ſelbſt eingehen. So, wenn er unwillkürlich Urſache iſt der durch Feuer verbrannten (dem feindlichen Gott geopferten) Kinder; ſo, wenn er nicht wollend Urſache wird jenes blinden Wahnſinns, den das in ſeinem Seyn bedrohte und dadurch gereizte, erzürnte Princip im Bewußtſeyn erregt. Durch ſeine Stellung

Digitized by Google

ſelbſt nimmt er Theil an allen Schwächen, an allen krankhaften Erſcheinungen der Menſchheit, und obgleich ſelbſt ohne Sünde, muß er ihre Schuld auf ſich nehmen.

Auf folgende Art wird nun das letzte Leiden des Herakles erzählt. Eiferſucht iſt auch davon die Veranlaſſung: nicht die göttliche der Here, ſondern menſchliche Eiferſucht, aber die hier nur an die Stelle jener göttlichen tritt, oder ſie repräſentirt. Immer iſt Eiferſucht alſo das Weſentliche. Sie wird Urſache der letzten Leiden des Herakles, wie der Arbeiten und Mühen ſeines ganzen Lebens. Ein Centaur, Neſſos (ich brauche nicht zu ſagen, daß die centauriſche Natur nichts anders als die wilde, ungezähmte, ungebändigte, übrigens doch der Bändigung fähige menſchliche Natur ſelbſt iſt; aus dieſem Grunde wird nicht ein unzähmbares Thier, ſondern das Pferd dazu gewählt, ſie abzubilden; der Centaur iſt halb Pferd, halb Menſch, oder wie die Römer, die ſich unter einem Menſchen nur einen Chriſten denken können, ihn beſchreiben, mezzo Christiano mezzo cavallo, halb ein Chriſt, halb ein Pferd — ob es noch von der Vorſtellung der Centauren oder woher ſonſt kommt, daß die mittelalterliche Imagination dem Teufel zwar nicht einen Pferdeleib, aber wenigſtens Pferdefuß zuſchreibt, will ich nicht unterſuchen —) alſo, einer der Centauren, Neſſos, von Herakles aus der Ferne mit dem Pfeil erlegt, gibt, eh' er ſtirbt, der bei ihm ſtehenden Gattin des Herakles Dejanira — der Centaur hatte ihr am andern Ufer des Fluſſes, über den er ſie geſetzt hatte, Gewalt anthun wollen — ſein blutbeflecktes Gewand zum Geſchenk mit der Verſicherung, wenn Herakles dieſes Kleid anlege, werde ſie ihn im Fall einer Untreue ſtets wieder an ſich ziehen. Ueber dieſe hier ſupponirte Untreue Folgendes. In einer fortſchreitenden Bewegung iſt alles relativ. Jeder Punkt oder Moment derſelben iſt an ſich oder abſolut, alſo noch nicht im Verhältniß zu einem folgenden, betrachtet, der Fortſchreitung zugethan, angehörig, inſofern poſitiv; aber gegen den folgenden Punkt der Fortſchreitung nimmt er eine andere Natur an und wird negativ, ſich ihm entgegenſetzend und das retardirende Princip; die der Bewegung und Fortſchreitung feindliche Gewalt hat nun an ihm ſelbſt ein Werk-

Digitized by

zeug der Hemmung und wirft ſich nun gleichſam mit ihrer ganzen Macht in dieſen Punkt. Dieß iſt der bekannte Gang alles menſchlichen Fortſchreitens, und jeder fortſchreitend Wirkende hat dieſe Erfahrung zu machen, daß, was er ſelbſt hervorgerufen, und was ohne ihn gar nicht ſeyn würde, gegen ihn ſelbſt ſich erhebt, ſowie er fortſchreitet. Die Bewegung, die Herakles bewirkt, iſt eine fortſchreitende Umwandlung. Das Bewußtſeyn, das in Einem Moment ihm zugethan war, fühlt ſich im folgenden von ihm verlaſſen, und eifernd gegen ihn wird es ſelbſt zum Werkzeug der feindlichen Macht. Dejanira, indem ſie das Geſchenk des Neſſos annimmt, zeigt dadurch ſchon das des Herakles nicht mehr vollkommen ſichere Bewußtſeyn. Der Centaur ſagt ihr voraus, daß er ſie verlaſſen, nicht bei ihr weilen werde; indem ſie ſeiner Rede horcht, zeigt ſie, daß ſie dem Herakles nur für einen gewiſſen Moment verbunden (ihm vermählt), aber nicht unbedingt ihm ergeben iſt. So tritt hier das dem Herakles Verwandte und Angehörige ſelbſt an die Stelle der ihm urſprünglich feindſeligen, entgegenſtehenden Macht, und nicht bloß in poetiſcher Hinſicht, indem dadurch die verdrießliche Wiederholung vermieden wird, nicht bloß als dichteriſche Variation, auch in Hinſicht der Sache ſelbſt iſt daher dieſe Vermittlung tief empfunden und der Sache gemäß. Dejanira ſendet dem abweſenden, von ihr nun wirklich ſchon entfernten Gemahl das mit dem Blut des Centauren befleckte Gewand; kaum hat der nichts Ahndende es angelegt, ſo durchdringt ſeinen ganzen Leib ein verzehrender Schmerz. Der getödtete, mit dem Tode ringende Centaur hat gleichſam das ganze Gift ſeiner Natur in ſein hervorquellendes Blut gedrängt. Der Böſe ſtirbt, aber das Böſe ſtirbt nicht, bis es das letzte ihm mögliche Unheil wirklich hervorgebracht hat. Es iſt, wie Buttmann ſehr richtig ſagt, nicht ein natürliches, es iſt ein übernatürliches Gift, das den Leib des Herakles ergreift; es iſt das Gift des böſen Princips als ſolchen; es iſt nicht mehr bloß einfach das entgegenſtehende, feindliche Princip, es iſt das durch unmenſchlich-menſchliche Natur zum eigentlich Böſen geſteigerte, vergeiſtigte Gift, das ihn mit Feuerpein durchdringt und endlich ihn in das höchſte Leiden verſetzt. Denn Herakles ſelbſt hat ſich inzwiſchen ſchon mehr frei gemacht

von dem realen Gott; in einem frühern Moment wäre ihm das Gift weniger peinvoll gewesen. Aber es ist nur der letzte Schmerz der Trennung von dem realen Gott, und eben dieser Moment des höchsten Leidens wird der Uebergang zu seiner letzten Verklärung, wo, um Schillers Worte zu brauchen:

Der Gott des Irdischen entkleidet
Flammend sich vom Menschen scheidet.

Das Uebermaß des Schmerzes bringt ihn zu seinem letzten Entschluß. Ueberzeugt, daß nur in seinem Tod, d. h. indem er dem Materiellen, Irdischen, das ihn noch in der Abhängigkeit von Kronos erhält, ganz stirbt, die Heilung der entsetzlichen Krankheit zu finden sey, baut der Erhabene sich selbst den Scheiterhaufen, um sein natürliches Leben im Feuertod zu verzehren, aber nur was er von der sterblichen Mutter hatte, das Natürliche an ihm, wurde von den Flammen verzehrt, und während der Scheiterhaufen noch brannte, senkte sich, wie Apollodor aus ältern Historikern berichtet, eine Wolke mit Donner herab und nahm den von allem sterblichen Stoff nun befreiten Herakles in den Himmel auf, wo er, versöhnt mit der Hera, sich mit der Tochter, der Göttin der Jugend, der Hebe, vermählt, und Er selbst nun als Gott, als einer der Unsterblichen lebt, indeß sein bloßes, von ihm selbst unterschiedenes Gebild (*εἴδωλον*) in der Unterwelt unter den übrigen entseelten, bloß schattenähnlichen Wesen lebt.

Dieser letzte Ausgang der Heraklesfabel setzt ihre ursprünglich höhere Bedeutung vollends außer Zweifel. Etwas dem vergötternden Tode des Herakles Gleiches findet sich bei keinem andern der zahlreichen Söhne, die Zeus mit sterblichen Müttern erzeugt. Etwas Analoges (obgleich durchaus nicht dasselbe) ist nur bei Dionysos. Der Unterschied, welcher hier stattfindet, wird sich uns zeigen, sobald wir den ursprünglichen Sinn jenes Ausgangs der Heraklesfabel noch näher ins Auge gefaßt haben. Hiezu werden folgende schon in unsern früheren Entwicklungen enthaltene Bestimmungen dienen. Herakles ist der Gott der zweiten Potenz — der befreiende, relativ geistige —, aber er ist dieser nicht absolut, nicht unbedingt, sondern für einen bestimmten Moment des

Bewußtſeyns. Er iſt der Gott der zweiten Potenz, aber der nach der urſprünglichen Vorſtellung (von welcher der griechiſche Mythos nur eine Umwandlung iſt, die aus ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt nicht verſtändlich ſeyn würde), er iſt nach dieſer urſprünglichen Vorſtellung der Gott (A 2), aber der ſich noch in der gänzlichen Abhängigkeit von Kronos befindet. Dieſe Abhängigkeit — hat er in dem ſelbſt noch zum Theil unfreien, noch dem realen Gott anhänglichen Bewußtſeyn, welches eben — ſeine ſterbliche Seite iſt. Dieſes Unlautere, was er noch von der Mutter hat, muß in ihm ſterben, oder vielmehr: der Gott in ihm, das, was in ihm Gott iſt, τὸ ἐν αὐτῷ θεῖον, muß dieſes Materielle verzehren, damit er rein als Gott hervortrete und ſich auf dieſe Weiſe der harten Dienſtbarkeit gegen den Kronos entledige, dem er ſelbſt nur durch das Unlautere, vom unfreien Bewußtſeyn Herkommende in ſich, pflichtig und unterworfen war. Das Uebermaß der Leiden bringt ihn zu dieſem Entſchluſſe, durch welchen er ſich zugleich aus allem Verhältniß zu jenem unholden Gott und in eine Welt verſetzt, gegen welche Kronos zur ohnmächtigen Vergangenheit wird, in die Welt des Zeus, den Olympos. Nur die im Bewußtſeyn noch immer fortdauernde, noch immer nicht überwundene Anhänglichkeit an das reale Princip iſt die Urſache der Leiden des Herakles, ſeiner Knechtsgeſtalt und ſeiner Erniedrigung. Dieſes von dem realen Gott Abhängige in ihm muß untergehen, damit er zum Gott ſich verkläre. Wenn Dionyſos, ſowie er nur überhaupt genannt wird, gleich als Gott genannt wird, wenn er keine Urſache hat, durch Feuertod, wie Herakles, zu ſterben, um zum Gott zu werden, ſo kommt dieß nur davon, daß gleich bei ſeiner Empfängniß die ſterbliche Mutter Semele in der Umarmung des Zeus verzehrt wird. Wer ſieht hier nicht die Verwandtſchaft des Herakles mit Dionyſos, oder vielmehr das Vorbildliche der Heraklesfabel? Aber der Unterſchied iſt ebenſo klar. Dionyſos, weil ſchon zuvor der Sterblichkeit enthoben, wird, ſowie er ans Licht tritt, auch als Gott genannt. Herakles dagegen, einem frühern Moment des Bewußtſeyns angehörig, und dadurch noch an den realen Gott gebunden, muß durch freiwilligen Tod dieſes Band erſt löſen, um derſelben göttlichen Ehre

Digitized by Google

theilhaftig zu werden, deren Dionyſos gleich bei ſeiner Geburt gewürdiget iſt.

Ob nun dieſer letzte Ausgang der Heraklesfabel auch noch von der urſprünglichen orientaliſchen Idee ſich herſchreibt, oder ob dieſelbe erſt im ſpätern griechiſchen Bewußtſeyn dieſe Ausführung erhalten hat, iſt nicht ſo leicht zu entſcheiden; denn freilich im Bewußtſeyn der Kananiter, der Phönikier war jene Verklärung und Befreiung des Herakles noch nicht geſchehen. Sie konnte daher nicht als etwas Geſchehenes erzählt werden. Dieß würde indeß nicht verhindern anzunehmen, daß auch in der Zeit jener höchſten Spannung des Bewußtſeyns jene Verherrlichung ſchon als zukünftig vorgeſtellt werde, daß ſie als eine zukünftige, als eine geweiſſagte, auch in dem früheſten Bewußtſeyn vorkommen konnte. Denn obgleich in jedem Moment das Bewußtſeyn dem herrſchenden Gotte zu dienen gezwungen und ihm gleichſam verhaftet iſt, ſo macht dieß keineswegs unmöglich, daß das Bewußtſeyn die Eitelkeit oder Vergänglichkeit dieſes Dienſtes, d. h. dieſes Verhältniſſes, empfinde. Das eben iſt das Tragiſche, der Zug tiefer Schwermuth, der durch das ganze Heidenthum geht, daß mitten in der völligen Abhängigkeit von den Göttern, denen ein unüberwindlicher Wahn die Menſchen zu dienen zwingt, das Gefühl der Endlichkeit dieſer Götter ihnen beiwohnt. Ich will mich nicht auf den allgemeinen Göttertod berufen, den die ſkandinaviſche Edda, auf die ich mich überhaupt nicht gerne berufe, vorausſagt; aber ſelbſt in der griechiſchen Fabel iſt die Angſt des Uranos und die Angſt des Kronos vor den eignen Kindern nichts anderes als das Vorgefühl eines künftigen unvermeidlichen Untergangs; ſelbſt dem Zeus weiſſagt der gefeſſelte Prometheus des Aeſchylos ſeinen Untergang mit klaren Worten, wenn er zu dem Chor ſagt:

Fleh, ruf und ſchmeichle dem, der ewig herrſcht (dieß iſt ironiſch!).
Ich frage weniger als nichts — nach Zeus.
Er handl', er herrſche dieſe kleine Zeit,
Wie's ihn gelüſtet. Lang beherrſcht er nicht
Die Götter;

und früher:

Digitized by Google

So sehr er trotzet, wird Kronion doch
Sich schmiegen; die Vermählung, die er wünscht,
Stürzt ihn, daß er vom Throne nichtig fällt.
Erfüllt wird dann in vollem Maß der Fluch,
Den Kronos ihm, sein Vater, einst geflucht,
Als er gestürzt vom alten Throne sank.

— Nur Prometheus weiß das Geheimniß, wie Zeus diesen Umsturz seiner Macht abwehren könnte, doch nicht eher, als er selbst frei von seinen Banden ist, will er das Geheimniß mittheilen.

Auf einen von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbenden Fluch ist das Reich der Götter gegründet.

Aber auch allgemein und rein wissenschaftlich angesehen, ist das Prophetische, die Zukunft Voraussehende ein nothwendiges Moment in der mythologischen Bewegung. Das Mythologie erzeugende Bewußtseyn schreitet zwar durch bestimmte Momente fort, aber von Anbeginn, vom ersten sich Verfangen des Bewußtseyns an ist eine Spannung gesetzt, die nur successiv sich lösen kann, und mit der ersten Spannung ist gleich alles (die ganze Folge) gesetzt. Die verschiedenen Momente des Bewußtseyns unterscheiden sich nicht durch ihren absoluten Inhalt, sondern wie der Inhalt jeder Zeit eigentlich immer derselbe ist, wie eine Zeit oder ein Moment der Zeit von dem andern sich nur dadurch unterscheidet, daß, was in diesem noch zukünftig, in jenem gegenwärtig oder bereits vergangen ist, oder umgekehrt, was in diesem Gegenwart oder Vergangenheit, in jenem noch als Zukunft gesetzt, so ist auch der Inhalt des mythologischen Bewußtseyns immer derselbe, und was erst in dem spätern Moment zur Gegenwart wird, ist darum in dem frühern Moment nicht nicht, sondern es ist allerdings auch, nur als Zukunft gesetzt. So konnte also auch in einem frühern, dem Kronos übrigens noch sklavisch ergebenen Bewußtseyn gleichwohl schon die künftige Verklärung und Vergöttlichung des Herakles erscheinen, wie in jenem alttestamentlichen Orakel, worin übrigens der Messias nicht als König und Herr, sondern als Knecht ganz dem Moment des Kronos parallel vorgestellt ist, nichtsdestoweniger jener noch entferntere, verklärende Tod des Messias vorausgesehen ist. Denn auch die Gabe der Weissagung

Digitized by

iſt mit jener Spannung gegeben, die im mythologiſchen Bewußtſeyn geſetzt iſt. Die Offenbarung ſelbſt iſt durch ſie vermittelt. Chriſtus iſt das Ende des Heidenthums, wie der Offenbarung. Nur deßwegen verſtummen nach dem erſten Jahrhundert der chriſtlichen Zeitrechnung die heidniſchen Orakel, eine Erſcheinung, über die bekanntlich Plutarch eine eigne Abhandlung geſchrieben hat; und ſelbſt in der Kirche hört die Gabe der Weiſſagung nebſt andern Wundergaben und ekſtatiſchen Erſcheinungen in dem Verhältniß auf, als mehr und mehr jene Spannung des Bewußtſeyns ſich löst. Unmöglich alſo wenigſtens iſt es nicht, daß auch dieſer letzte Ausgang der Heraklesſabel in der urſprünglichen orientaliſchen Vorſtellung ſchon als zukünftig enthalten war, möglich aber auch, daß dieſe letzte Ausführung ganz allein dem griechiſchen Bewußtſeyn angehört, dieſes allein bis zum Verklärungstod des Herakles fortſchritt.

Ich kann die Zeit, welche dieſe Entwicklung erforderte, mich nicht reuen laſſen. Denn die Heraklesſabel bildet in der griechiſchen Mythologie einen ſo bedeutenden Kreis, daß es unſrer Entwicklung zum Vorwurf gereicht und Verdacht gegen ihre Mittel erregt haben würde, wenn wir die Geſtalt des Herakles umgangen hätten. Eine Geſchichte, in dem Sinn wie Buttmann dieß leugnet — wobei nämlich Herakles ein wirklicher Held, Königsſohn oder dergleichen geweſen wäre — iſt ſie freilich nicht, aber daß ſie auch kein reines Dichterprodukt iſt, wie er, geſtützt vorzüglich auf die Sophiſtenfabel vom Herakles am Scheideweg, behauptet, glaube ich evident gemacht zu haben. Die Heraklesſabel iſt in der That eine Geſchichte, aber höherer als bloß menſchlicher Art; ſie iſt der Theil einer wirklichen göttlichen Geſchichte. Herakles, alſo auch ſein früheres Vorbild, der phöniziſche Melkarth, iſt die der zweiten Perſönlichkeit, die der relativ geiſtigen, ſpäter als Dionyſos hervortretenden Gottheit entſprechende Geſtalt eines frühern Moments, dieß iſt unſer Reſultat. In eine Leidens- und Thatengeſchichte dieſes zweiten Gottes wird ſich uns ohnehin die Mythologie immer mehr zuſammenziehen.

Daß übrigens dieſe zweite Perſönlichkeit auch in dem frühern Moment des mythologiſchen Bewußtſeyns — ich will es ein für allemal

Digitized by Google

das kroniſche nennen — ſchon da iſt, ändert nichts an der allgemeinen Anſicht dieſes Moments. Die zweite Perſönlichkeit erſcheint hier noch in völliger Abhängigkeit von Kronos, ihm ſelbſt fröhnend und dienend. Wenn wir alſo auch ſchon einen Blick in eine freiere, beſſere Zeit geworfen haben, ſo müſſen wir nun wieder zurückkehren auf jenen Zuſtand des Bewußtſeyns, in der Zeit des, wenigſtens als Gott, noch immer ausſchließlich herrſchenden Kronos. In dieſer Zeit alſo erſchien das menſchliche Bewußtſeyn recht ſo, wie es Lucretius beſchreibt in einer Stelle, wo jedes Wort bedeutend iſt — die Menſchheit war in dieſer Zeit wirklich

oppressa gravi sub religione,
Quae caput e coeli regionibus ostendebat
Horribili super adspectu mortalibus instans[1].

Die Menſchheit lag unter dem Druck der laſtenden, ſchweren Religion, gravi sub religione, denn es war noch immer die aſtrale Macht, die in ihr wirkte, in Kronos herrſcht noch immer das Geſtirn — ſie drohte alſo noch immer vom Himmel her den Sterblichen. Dahin (in dieſe Zeit) müſſen wir uns jetzt wieder zurückverſetzen. Denn der Tod des Herakles iſt ein Vorgriff in die folgende Zeit.

Doch auch Kronos blutige Herrſchaft muß ſich zuletzt zum Ende neigen, und zunächſt ſind es nun wieder die Erſcheinungen dieſes Ueberganges, die wir zu betrachten haben.

[1] Unter die Religion gewaltſam niedergetreten,
Die vorſtreckte das Haupt aus den himmliſchen Regionen
Mit entſetzlichem Blick herab auf die Sterblichen drohend.
(Nach v. Knebels Ueberſetzung).

Digitized by Google

Sechzehnte Vorleſung.

Um mich zu vergewiſſern, daß Ihnen die Aufeinanderfolge der Momente völlig klar geworden (denn eben in dieſer iſt das eigentlich Wiſſenſchaftliche der Entwicklung), ſo will ich ſie nochmals kurz wiederholen:

A. Urmoment oder erſter Moment — die noch unüberwundene und unüberwindliche Ausſchließlichkeit (Centralität) des erſten Princips = Zabismus.

B. Zweiter Moment — peripheriſch Werden des erſten Princips, wo es zugleich Gegenſtand einer möglichen Ueberwindung wird = Urania.

C. Dritter Moment — wirklicher Proceß, wirklicher Kampf zwiſchen dem widerſtehenden Princip und dem befreienden Gott. Hier wieder

a) erſter Moment, wo die wirkliche Ueberwindung zwar tentirt, aber durch den realen Gott immer wieder vernichtet wird = Moment des Kronos (wobei A^2 nur in dienender Stellung zu Kronos), Negation der wirklichen Ueberwindung;

b) zweiter Moment — Uebergang zur wirklichen Ueberwindung, wo ſich der reale Gott nicht mehr bloß zur möglichen, ſondern zur wirklichen Ueberwindung hergibt.

Dieß iſt der Moment, bei dem wir jetzt ſtehen, der jetzt eben dargeſtellt werden ſoll. Ihm wird der dritte Moment folgen,

c) in welchen

aa) die ägyptiſche,

bb) die indiſche,

cc) die griechiſche Mythologie fällt.

Digitized by Google

Wir gehen alſo nun zum Moment b) fort. Endlich nämlich wird das an dem realen Gott haftende Bewußtſeyn doch überwältigt; der Widerſtand gegen den befreienden Gott wird immer ſchwächer, bis es ſeine Starrheit ganz aufgibt und nun — nicht mehr bloß zur möglichen, ſondern — zur wirklichen Ueberwindung ſich hingibt.

Der Eintritt dieſes Moments iſt bezeichnet durch das abermalige Erſcheinen einer weiblichen Gottheit, und kündigt ſich im Gefühl der Völker an durch die Erſcheinungen wilder, ſich ſelbſt nicht faſſender Begeiſterung, des Orgiasmus. Da hier das Wort Orgiasmus zum erſtenmal gebraucht wird, ſo halte ich es nicht für überflüſſig, etwas über die Bedeutung deſſelben zu bemerken. Es iſt nicht ausgemacht, woher eigentlich die Wörter ὄργια, ὀργιάζειν, ὀργιασμός kommen. Orgia ſind die feierlich begangenen Handlungen ſelbſt, durch die jene wilde Begeiſterung ſich ankündigt. Im weitern Sinn wird das Wort von allen myſteriöſen Ceremonien, ja von den Myſterien ſelbſt gebraucht. Ὀργιάζειν heißt die Orgien begehen, ὀργιασμός heißt die Feier der Orgien, bedeutet aber insbeſondere die Aeußerungen der Wuth oder des heiligen Wahnſinns, mit dem ſie begangen werden. Die erregende Urſache des Orgiasmus iſt allerdings der befreiende Gott, aber der Grund, das Subjekt des Orgiasmus, iſt das gleichſam wankend, taumelnd gewordene ſich ſelbſt nicht mehr faſſen könnende, ſeiner ſelbſt ohnmächtig gewordene, reale Princip. Inwiefern es nun in dieſem Zuſtande theils überhaupt aufgereizt erſcheint, theils ſelbſt durch Handlungen einer wahren Wuth ſich äußert, inſofern iſt der Zuſammenhang des Worts mit ὀργή (Zorn) wohl begreiflich, und namentlich der parallele Ausdruck des alten Teſtaments, wo das „andern und neuen Göttern Dienen" ſtets als ein Reizen, ein Erzürnen des erſten und einzigen Gottes vorgeſtellt wird, könnte zur Beſtätigung angeführt werden. Offenbar erdichtet iſt die Ableitung von εἴργειν, arcere, abhalten, weil die Ungeweihten von den Myſterien abgehalten werden, und völlig nüchtern iſt die Ableitung von ἔργα, Verrichtungen, Handlungen; denn Verrichtungen und Handlungen ſind freilich auch die Bewegungen des Orgiasmus und die Vorgänge bei myſteriöſen Gebräuchen, aber nicht

Digitized by Google

umgekehrt ſind ἔργα gerade religiöſe, myſteriöſe, begeiſterte Handlungen. Das Wort ὀργιάζειν, ὄργια gehört alſo gewiß zu der Familie der Wörter: ὀργή, daher ὀργίζω: irrito, iram accendo, ſowie des Worts ὀργάω, das ſelbſt mit ὀρέγω, appetere, begehren, zuſammenhängt, wovon Orgasmus, deſſen vorzüglich die Aerzte ſich bedienen, um jede Spannung, jeden turgor, beſonders der Säfte, zu bezeichnen. Soviel über das Wort. Jetzt zur Sache und zur Bedeutung des Moments.

Zum zweitenmale alſo und nur in anderem Sinne wird das Bewußtſeyn und der Gott, der ſich in ihm wieder zur Männlichkeit aufgerichtet hatte, weich oder weiblich gegen den höheren Gott. Die in jenem (dem dominirenden Gott) erſterbende männliche Kraft geht ganz in den zweiten Gott über. Dieſer Uebergang wird in grober, ſchlichter Bildlichkeit durch das Zeichen der Männlichkeit, den Phallos, angedeutet, der nun gleichſam als Siegeszeichen dieſes Moments und der über den unterliegenden, der Männlichkeit beraubten Gott ſich erhebenden höhern Potenz feierlich wie im Triumph umher getragen wird. Der zuvor männliche Gott iſt dem höheren nun ſchon nicht mehr bloß im Allgemeinen zugänglich, ſondern im Begriff wirklich von ihm überwunden zu werden. Das bisher ſtarre, widerſtrebende Princip ſelbſt wird dem befreienden Gott gegenüber zum weiblichen, ſo daß dieſer nun in der That allein der wirkende Gott iſt, und damit es auch hier dem Uebergang nicht an der weiblichen Geſtalt fehle, die ihn bezeichnet, erſcheint die phrygiſche Göttermutter, die zu Kronos ebenſo ſich verhält, wie ſich Urania zu Uranos verhielt. Denn wenn es in der neueſten Behandlungsweiſe der Mythologie gewöhnlich iſt alles zu identificiren, was übrigens ſehr leicht geſchehen kann, weil freilich — aber wohl zu merken, in verſchiedenen Potenzen, auf ganz verſchiedenen Stufen, daher auch mit veränderter Bedeutung — immer daſſelbe ſich wiederholt, ſo müſſen wir uns im Gegentheil zum Geſetz machen, die verwandten Geſtalten zu unterſcheiden, jede in ihre beſtimmte Zeit zu ſetzen, und auf ſolche Art ſie auseinander zu halten, damit nicht durch das entgegengeſetzte Verfahren alles wie in das

Digitized by

urſprüngliche Chaos zurückkehre, aus dem nach der Theogonie alles hervorgegangen iſt. Die phrygiſche Göttermutter (dieſer Name bezeichnet zugleich die Stelle des großen phrygiſchen oder phrygothrakiſchen Volks in der theogoniſchen Bewegung), dieſe weibliche Gottheit iſt in ihrer Zeit daſſelbe, was die Urania in der ihrigen. Der Unterſchied zwiſchen beiden, den eben nur die Zeit macht, iſt dieſer. In Urania macht ſich das Bewußtſeyn dem noch nicht wirklichen (noch nicht in das Seyn hereingetretenen) höheren Gott zum Grund, ſie gebiert oder empfängt den Gott erſt, und ihre Erſcheinung bezeichnet nur den Moment der Geburt oder Empfängniß des Gottes. In der phrygiſchen Göttermutter oder, wie ſie von den Griechen genannt wird, in der Kybele macht ſich das Bewußtſeyn dem ſchon wirkenden Gott zum Grund. Was alſo in Urania noch bloße Möglichkeit war (bloße Möglichkeit der Ueberwindung), das wird in Kybele zur Wirklichkeit (hier iſt der Anfang und der Uebergang zu der wirklichen Ueberwindung), und dieſes erſt iſt die letzte, iſt die für die Entſtehung des Polytheismus entſcheidende Katabole.

Denn eben darum heißt Kybele Göttermutter, weil mit ihr erſt die unmittelbare Möglichkeit der eigentlichen Göttervielheit gegeben iſt. Kybele iſt das völlig umgewandte, nun wirklich ins Leidende herabgeſetzte Bewußtſeyn des realen Gottes, dem idealen Gott nicht bloß überwindlich, ſondern zur wirklichen Ueberwindung hingegeben.

Ich habe eben erwähnt, daß Kybele der griechiſche Name der magna Deûm mater. Die Etymologien der Götternamen ſind darum ein wichtiger Gegenſtand, weil ſie, ihre Richtigkeit vorausgeſetzt, am Beſtimmteſten die urſprüngliche Bedeutung einer Gottheit anzeigen. Bei der etymologiſchen Erklärung des Namens Kybēle, auch wohl Kybēle, neben dem zugleich der Name Kybebe erſcheint, — dabei möchte man alſo wohl am beſten von κυβή, der Kopf, ausgehen, wovon κύβδα, kopfunter, κυβιστᾶν, überſtürzen, ſich überſchlagen, verwandt mit κύπτω, den Kopf ſenken, mit vorwärts geneigtem Kopfe gehen, verwandt auch mit unſerm deutſchen Kippen. Schon im Namen alſo liegt der Ausdruck der Umkehrung, wo das, was vorher das

Oberſte war, ſich neigt oder ſenkt. In dem Namen Kybele iſt außer κύβη das Verbum βάλλω nicht zu verkennen. In Kybebe läßt die letzte Sylbe das alte βάω erkennen, wovon das oft bei Homer vorkommende βῆσε δ' ἐκ ἵππων. Κυβήβη iſt alſo quae caput descendere facit. Κύβηβοι heißen bekanntlich die Diener der Kybebe, die durch Kopfneigen, Kopfſchütteln im Zuſtand der Begeiſterung nur eben dieſe Bewegungen der Gottheit ſelbſt mimiſch ausdrückten (frühere Beiſpiele dieſer Mimik, z. B. das Hinken der Baalspriester). Alſo etwas anderes als unſer deutſches Kopfhängen. Ein anderes Wort dafür iſt καραχίνοι, von κάρα, das Haupt, und κινέω, bewegen. Lucretius nennt dieſe Bewegung bei den die Kybebe umſchwärmenden Kureten capitum numen, wo numen ſoviel als nutus iſt. Von eben dieſer Gebärde heißen ſie Korybanten, von κορύπτω, caput jactare, nach einer Erklärung bei Strabo [1]. Alle dieſe Namen bezeichnen alſo nichts anderes als das gegen den höheren Gott wankend gewordene Bewußtſeyn, das eben im Begriff iſt ſich dieſem ganz zu unterwerfen. — Sie ſehen an einem neuen Beiſpiel, wie wenig uneigentlich im Grunde die Ausdrücke der Mythologie ſind, wenn man ſie recht verſteht, wenigſtens nicht uneigentlicher als ſo viele, bei denen man an bildlichen oder poetiſchen Ausdruck gar nicht mehr denkt. Denn wer z. B. von einem wankend gewordenen Entſchluß oder einer wankend gewordenen Ueberzeugung ſpricht, denkt damit noch nicht ſonderlich poetiſch ſich ausgedrückt zu haben.

Alles an der Kybele deutet auf ein Herabkommen, auf ein descendere. Sie kommt von den Bergen herab (daher auch die idäiſche Mutter), wie die ſchaffende Natur ſelbſt vom Urgebirg durch Vorgebirge allmählich ins flache Land herabſteigt. Der urſprüngliche Zuſtand auch der Natur iſt ein Zuſtand allgemeiner Aufrichtung (erectio). Das ſenkrecht Aufſteigende iſt überall das Aeltere, das Wagerechte das Jüngere. Wenn die Natur nach dem Thiere im Menſchen ſich wieder aufrichtet, ſo iſt dieß eben ein wirkliches Wiederaufrichten, aber in einem höhern, in einem geiſtigen Sinn. Die Schichten der Ur- und

[1] ἀπὸ τοῦ κορύπτοντας βαίνειν ὀρχηστικῶς. Lib. X, c. 3 (p. 473).

Digitized by

der Uebergangsgebirge ſtehen, zwar mit einigen Anomalien, aber doch im Ganzen genommen nach Verhältniß ihres Alters, aufrecht, doch zugleich in einem kleinern oder größern Winkel gegen den Horizont geneigt, gleichſam wankend, oder wie im Begriff überzuſtürzen. Der Zuſtand der Aufrichtung geht dann allmählich in den liegenden, wagerechten über, der den jüngſten Bildungen im Ganzen vorzugsweiſe eigen iſt. Jenes Geneigtſein der ſenkrechten Schichten heißt in der bergmänniſchen, meiſt von einem richtigen Inſtinkt geleiteten Sprache das Fallen der Schichten. Wenn man die aufeinander folgenden Formationen der Erde durch bloße ſucceſſive Niederſchläge aus einer Urflüſſigkeit erklärt, welche alle die verſchiedenartigen Stoffe chemiſch aufgelöst enthalten, ſo iſt man alsdann genöthigt, die wagerechte Lage als die urſprüngliche anzuſehen. Dann laſſen ſich die aufrechtſtehenden, doch gegen den Horizont geneigten Schichten freilich nicht als ein Fallen erklären. Man muß alsdann vielmehr annehmen, daß dieſe Schichten aus dem urſprünglich wagerechten Stand durch irgend eine unbegreifliche Kraft emporgehoben worden ſeyen, was jetzt, ſoviel mir bekannt, ſo ziemlich die allgemein angenommene Erklärung iſt. Aber die ſtille Geſetzmäßigkeit der Natur ſtößt gewaltſame Erklärungen der Art zurück, und der offenbare Zuſammenhang, in welchem dieſes Fallen mit der Beſchaffenheit der Formationen ſteht, läßt an keine bloß mechaniſchen und dieſen Bildungen ſelbſt fremden Urſachen denken; ihre Stellung iſt durch immanente Geſetze beſtimmt, und alles überzeugt uns, daß der Winkel, den ſie mit dem Horizont bilden, ſo alt als ſie ſelbſt und ein nothwendiges Moment ihrer Bildung iſt. Die horizontale Entſtehung iſt freilich, wie geſagt, ein nothwendiges Poſtulat der Anſicht, welche alles aus dem Flüſſigen erklärt und dieß für die einzige Bildungsweiſe hält. Da man aber in Anſehung der Urgebirge ſchon ſo ziemlich und faſt allgemein eine andere Entſtehungsweiſe zugegeben, ſo wird man in Folge einer nothwendigen und nicht abzuhaltenden Conſequenz wohl auch noch in Anſehung des Flötzgebirges nachgeben müſſen, da der unmerkliche Uebergang des einen in das andere und eine Menge anderer Thatſachen uns von der Identität der Bildungsweiſe beider überzeugen. Außerdem iſt

jene ganze Vorſtellung von einer Urflüſſigkeit, die alles aufgelöst enthalten, die Wahrheit zu ſagen, nur eine kindiſche, nur der Kindheit der Wiſſenſchaft angemeſſene. Man ſtellt ſich vor, etwas gewonnen zu haben, wenn man alle die verſchiedenartigen Stoffe, aus denen die Formationen der Erde beſtehen, in Einem Fluidum beiſammen hat, ohne zu überlegen, daß damit nichts erklärt iſt, indem nun dieſe Urflüſſigkeit ſelbſt wieder erklärt werden müßte, wozu ſich aber ſchwerlich die Mittel finden möchten.

Doch kehren wir von dieſer Abſchweifung zurück, die indeß hier am eheſten zu entſchuldigen iſt. Wenn die zwiſchen den Epochen der Natur und den aufeinander folgenden Zeiten oder Momenten der Mythologie vorhandene Analogie im Allgemeinen ſich nicht verkennen läßt, ſo ſpringt dieſe hier vielleicht am deutlichſten in die Augen. Wenn wir übrigens früher ſchon ausgeſprochen: Kronos iſt die unorganiſche Zeit der Mythologie, ſo darf hier unter dem Unorganiſchen nicht das relativ-Unorganiſche verſtanden werden, wie es jetzt iſt und dem Organiſchen ſchon zur Unterlage dient. Das Unorganiſche, welches allem Organiſchen vorausgeht, iſt ein ganz anderes, als das, welches das Organiſche ſchon als Gegenſatz außer und als Höheres über ſich hat. Ein relativ-Unorganiſches gibt es erſt mit dem Organiſchen zugleich. Das abſolut Unorganiſche iſt die dem Organiſchen ſchlechterdings vorausgehende Zeit, wo es noch gar nicht im Kampf mit dem Organiſchen iſt, wie die wahren Urgebirge noch keine Spur organiſcher Weſen zeigen, indeß die ſpäteren ſchon die Spuren eines Kampfes zwiſchen dem Unorganiſchen und Organiſchen in ſich bewahren. Die Urgebirge ragen noch hinaus über die Zeit des relativ-Unorganiſchen, wie dieß ſchon der Charakter von Individuen, den ſie an ſich tragen, ihr in ſich abgeſchloſſenes, gediegenes, ſchroffes, ausgeſprochenes Weſen anzeigt. Es iſt unmöglich, daß das relativ-Unorganiſche vor dem Organiſchen zu Beſtand komme. Das relativ-Unorganiſche entſteht auch durch eine Katabole, per descensum; aber nichts kann zum Grund, zum relativ nicht Seyenden, zum Vergangenen werden, es werde denn zugleich das geſetzt, wovon es der Grund und das relativ-

Vergangene iſt. In der griechiſchen Göttergeſchichte wird Kronos vorgeſtellt als der ſeine eignen Kinder immer in der Geburt wieder verſchlingt. Dieß erreicht damit ſein Ende, daß ihm ſtatt des Kindes, des Zeus, das relativ-Unorganiſche, der in Windeln eingewickelte Stein untergeſchoben wird. Denn nun er das relativ-Organiſche zugelaſſen hat, muß er zugleich dieſes und das Organiſche als ſolches von ſich geben, und letzterem verſtatten, ſich in ſeiner eignen, von dem Unorganiſchen unabhängigen Zeit frei zu entfalten.

Alles in Kybele, ſagten wir, deutet auf ein von oben Herabkommen. Dazu gehört nun auch, daß ihr erſtes Bild ein vom Himmel gefallenes (ein *διοπετές*) war. Denn ſie ſelbſt iſt die vom Himmel gefallene. In Kybele iſt erſt das Aſtrale völlig überwunden. Bis zu ihr ſtand das Mythologie erzeugende Bewußtſeyn noch ganz unter dem Einfluß des Geſtirns. Ein vom Himmel gefallener Stein war alſo ihr natürliches Bild — das natürliche Bild der ſelbſt vom Himmel, d. h. aus der Region des Allgemeinen, Unendlichen, Unfaßlichen, herabgeſtürzten, zur beſtimmten Geſtalt gewordenen. Den ausdrücklichen Verſicherungen der Alten zufolge beſtand ihr Bild zu Peſſinus in einem bloßen Stein. Als ein ſolcher wurde es, wie Livius ſagt, den römiſchen Botſchaftern übergeben, als ſie dieſes Bild der großen Göttermutter für Rom forderten [1]. Wenn daher Meteormaſſen, Aërolithen verehrt wurden, ſo lag der Grund davon in der urſprünglichen Idee der Kybele, nicht umgekehrt gaben aus der Luft gefallene Steine Veranlaſſung vom Himmel gefallene Götterbilder zu verehren.

Es iſt bekanntlich noch nicht lange her, daß von Meteorſteinen wieder die Rede iſt; die zahlreichen Erzählungen der alten Schriftſteller wie neuerer Chroniken, ſelbſt die an manchen Orten, namentlich in Böhmen, am Rhein und in verſchiedenen Gegenden Deutſchlands aufbewahrten Maſſen der Art ſchützten dieſes Phänomen nicht gegen die Meinung einer ſich klug dünkenden Zeit, die alle ſolche Erzählungen in das große Regiſter der Fabeln verwies. In einem namhaften Dorf

[1] Is legatos — Pessinuntem deduxit, sacrumque iis lapidem, quam matrem Deûm esse incolae dicebant, tradidit. L. XXIX, c. 11.

Digitized by Google

im Elſaß, in welchem ein ſolcher Stein in der Kirche aufgehoben worden war, hatte mehr als ein ſich für aufgeklärt haltender Reiſender die guten Leute verſpottet und ermahnt, den Stein wegzuſchaffen. Wie aber nachher das Factum anerkannt werden mußte, und man einſah, daß weder die Griechen gefabelt haben, wenn ſie von dem bei Aegos Potamos gefallenen Stein erzählen, noch Livius, da war man froh. Ein Deutſcher, Chladni, hat das Verdienſt, den Fall von Meteorſteinen zuerſt wieder als phyſikaliſche Thatſache geltend gemacht zu haben, die dann bald auch durch von Zeit zu Zeit in allen Theilen der Welt erneuerte Fälle von Meteormaſſen vielfach beſtätigt wurde. Wenn der eben genannte Phyſiker die Meteorſteine für Ueberbleibſel eines bei der erſten Planetenbildung nicht verwendeten und noch immer im leeren Raum überflüſſigen, beſtimmungslos herumſchweifenden Weltkörperſtoffs angeſehen wiſſen wollte, ſo bedarf dieſe Erklärung wohl ſo wenig als andere ähnliche Erklärungen wiederkehrender großer Phänomene aus rein zufälligen Umſtänden und Urſachen noch der Widerlegung [1]. Man iſt im Allgemeinen von dem telluriſchen Urſprung dieſer Maſſen überzeugt; nur muß dieß Wort nicht in dem engen Sinn wie gewöhnlich genommen werden. Es gehört zu dieſem telluriſchen Urſprung nicht gerade, daß die Materien, aus welchen dieſe Maſſen beſtehen, namentlich das Eiſen und die ihm verwandten Metalle, welche den Hauptbeſtandtheil der bei weitem größten Zahl ausmachen, daß dieſe Materien von der Oberfläche der Erde durch Verflüchtigung aufſteigen und in der Atmoſphäre dann durch unbekannte Urſachen aus dem dunſtförmigen Zuſtand wieder verdichtet, ſich zu jenen Maſſen zuſammenſetzen. Einer ſolchen Erklärung widerſpricht ſchon die große Gleichförmigkeit ſowohl der Beſtandtheile als der Configuration, welche an den entgegengeſetzteſten

[1] Zu den trüglichen Beweiſen, welche für das fortdauernde Vorhandenſeyn ſolcher überflüſſiger Maſſen im Weltraum geführt werden, gehören auch die von den freiwilligen Verfinſterungen der Sonne, wie ich ſie nenne. Letztere werden überall von Zeit zu Zeit erwähnt; die auffallendſte von Abulfarabſch. Gleich als ob in einer Welt, wo alles nur in einer beſtändigen Oſcillation beſteht, die Sonne ſelbſt keiner Veränderung fähig, und nicht einem wirklichen deliquium unterworfen ſeyn könnte. (Aus einem älteren Mſc.)

Digitized by Google

Orten der Erde, z. B. in Mähren und Nordamerika, gefallene Maſſen dieſer Art zeigen. Dem telluriſchen Urſprung kann man alſo nur inſoweit beiſtimmen, als eben damit zugleich ein kosmiſcher gemeint iſt. Eigentlich alſo iſt der kosmiſche Urſprung dieſer Maſſen außer Zweifel geſetzt. Wie wir genöthigt ſind, in der Geſchichte der Menſchheit Erſcheinungen anzuerkennen, die aus Erklärungsgründen, wie ſie in dem gegenwärtigen menſchlichen Bewußtſeyn ſich finden, nicht mehr begreiflich ſind, ſo gibt es auch Vorgänge in der Natur, welche, obgleich in der gegenwärtigen Zeit ſich zutragende, doch in Anſehung der Urſachen mehr einer vergangenen Zeit als der gegenwärtigen angehören. (Das Vergangene wird in der Regel zum Innern, wie das Herz erſt bloß liegt.) Dahin ſind vor allem die vulkaniſchen Eruptionen zu rechnen, die man ſich vergebens bemüht aus allen Kräften oder materiellen Bedingungen der jetzigen Zeit zu erklären. Eben dahin gehören die aus der Erde heiß aufſprudelnden Quellen, deren zum Theil ſeit Jahrtauſenden unveränderte Temperatur und bei einem großen Reichthum von Beſtandtheilen ſich immer gleich bleibende Miſchung keinen andern Gedanken verſtattet, als daß dieſe Waſſer aus einer Vergangenheit herkommen, die keine Veränderung mehr zuläßt und den Zufälligkeiten der Gegenwart entzogen iſt. Vielleicht ſelbſt, daß jene völlig neuſchaffende, neubildende Wirkung, die ſie auf den kranken Organismus ausüben und die aus ihren chemiſchen Beſtandtheilen ſich nicht ableiten läßt, mit Beweis iſt, daß ihre Wärme nicht eine äußere (zufällige), ſondern eine einwohnende iſt, die noch von jener erſten Lebensgluth zeugt, in der alle in organiſches und beſonders animaliſches Leben zuerſt entſtehen konnte. Doch zurück zu den Meteormaſſen. Es iſt ein allgemeiner, kosmiſcher Proceß, der ſich in ihnen zeigt, wenn dieſer hier gleich nur im Kleinen ſich kund geben kann, und nur als eine Ausnahme in die jetzt beſtehende Ordnung hereintritt, gleichſam als die Zuckung eines frühern Zuſtandes, der, im Allgemeinen längſt zur Vergangenheit geworden, nur partiell und mit vorübergehenden Erſcheinungen ſich noch äußern kann. Daß die Meteorſteine nur in einem gewaltigen, heißen Kampf entſtehen, zeigt jenes eigenthümliche Erzittern, gleichſam Schaudern

Digitized by Google

der Natur, das sie begleitet, die specifische Wärmeempfindung im Gesicht, welche die in der Nähe sich Befindlichen fühlen, und die mehr erregt als mitgetheilt zu werden scheint. Daß sie recht eigentlich kopfunter gestürzt werden, sieht man an jenem ihnen ebenfalls eigenthümlichen beständigen Auf- und Wiederzurückspringen während des Niederfallens. Daß aber dieser Kampf ein nicht weniger blutiger ist, als jener, in dem zuerst Organisches und Unorganisches sich schied, beweist die unwidersprechliche Thatsache, daß außer eigentlichen Steinen nicht nur pflanzenhafte, sondern gallertähnliche, ja blutartige Massen, wahre Produkte einer organischen Zerreißung oder Zerfleischung niedergefallen sind [1]. — Wie groß erscheint Homer [2], wenn er von Zeus in dem Augenblick, wo Zeus den theuern Sohn Sarpedon, dem vor Troja zu fallen bestimmt ist, zu retten aufgeben muß, von ihm sagt:

> Siehe mit blutigen Tropfen beträufelt er jetzo die Erde
> Ehrend den theuren Sohn.

Schon die griechischen Ausleger machen die Anmerkung dazu, daß in solchen Erscheinungen sich ein Mitleiden der Natur ankündige, gleichwie es auch zu dem ältesten Glauben und gleichsam zu den Uransichten der Menschheit gehört, anzunehmen, daß in außerordentlichen Erscheinungen sich ein Mitgefühl der Natur an menschlichen Leiden offenbare.

Die Verehrung, die vom Himmel gefallenen Massen als natürlichen Bildern der Kybele erzeigt wird, ist ein Beweis ihrer eignen Stellung, daß nämlich in ihr die astrale Religion aufhört, gleichsam zur Erde herabsteigt, daher sie denn auch vielfach und oft als Erde selbst — als Erdgöttin erklärt worden, welches aber nur in dem Sinn wahr ist, daß sie nicht mehr Himmelsgöttin, Urania, ist. In ihr nimmt das zuvor noch immer geistige Gestirn irdische Gestalt und irdisches Wesen an.

Durch das Bisherige haben wir mehr indirekt gezeigt, was Kybele bedeutet; jetzt wollen wir sehen, wie sie sich selbst darstellt, wie sie

[1] Manche Meteorsteine, z. B. der von Stannern, haben große Aehnlichkeit mit körnigten Basalten. Auch Olivinkörner sind in ihnen gefunden worden. Hagel mit mineralogischem Kern nach Berzelius.

[2] Il. XVI, 459.

Digitized by Google

erſcheint in jenen feierlichen Umzügen, in welchen ihre Prieſter ihr Bild durch die großgriechiſchen Städte führten [1].

Sie ſelbſt alſo, Kybele, wird vorgeſtellt auf dem Wagen mit ehernen Rädern, welche die furchtbaren Kräfte des Umtriebs jener immer in ſich ſelbſt laufenden Bewegung bezeichnen; ſie erſcheint ſitzend, als die nicht mehr ſteht, ſondern ſich niedergelaſſen hat, denn kein Zug iſt hier unbedeutend, mit leeren (noch nicht eingenommenen) Sitzen um ſie her, welche die kommenden Götter andeuten, denen ſie bereitet ſind, denn ſchon fühlt ſie ſich als Mutter derſelben (als magna Deûm mater), weil das dem befreienden Gott nun ganz hingegebene Bewußtſeyn allerdings die Materie iſt, aus welcher, nämlich aus der in Geiſtigkeit überwundenen, die geiſtigen Götter hervorgehen.

In dem Gepräng voll heiligen Schauers, wie es Lucretius [2] beſchreibt, mit dem ſie die Städte der Menſchen durchzieht, wird Silber und Erz reichlich auf ihren Weg geſtreut:

Aere et argento sternunt iter omne viarum.

Erz und Silber ſind die beſtimmteſten Zeichen der bürgerlichen Geſellſchaft. — Wie in den Prophetien parallele Momente ſich decken (wie die Weiſſagung des Endes der heiligen Stadt, Jeruſalems, mit dem Weltende zuſammenfällt), ſo decken ſich die entſprechenden Momente der Mythologie. Drei weibliche Gottheiten folgen ſich hier, Urania — Kybele — Demeter (dieſe in der Folge). Eigentlich iſt ſchon Urania

[1] Der Dienſt der Kybele war nie im eigentlichen, ſondern nur in Groß-Griechenland einheimiſch (dort aber hatte er als höheren Cultus den der Demeter neben ſich, der in Sicilien, dem Schauplatz des Raubs der Perſephone, vorzüglich gefeiert wurde). Nach Rom kam er, wie ſchon bemerkt, von Peſſinus in Galatien, nur jedoch als peregrina religio. Dagegen war ſie die Hauptgottheit der Phrygier, unſtreitig des älteſten Volks im Innern Kleinaſiens, das in einer gewiſſen Zeit wohl den größten Theil dieſer Halbinſel inne hatte. Daß indeß die Vorſtellung der Kybele eine allgemeine — ein nothwendiger Uebergang — war, erhellt daraus, daß ſie nicht weniger auch z. B. im A. T. (1. Kön. 15, 13) vorkommt. Da findet ſie ſich unter dem Namen Miplezeth, der etymologiſch ganz mit der Bedeutung übereinſtimmt, welche wir dem Namen der Kybele gegeben haben, bis jetzt aber fälſchlich von den Auslegern für einen Priapus gehalten wurde.

[2] Lib. II, v. 526.

Digitized by Google

der Uebergang aus dem nomadiſchen Leben zu feſten Wohnſitzen und Ackerbau; aber wie im ſpäteren Bewußtſeyn ſtatt Uranos Kronos der Gott der goldnen Zeit wird, ſo iſt in ſpäterer Religion Kybele, in noch ſpäterer Demeter Einſetzerin des Ackerbaus und der bürgerlichen Geſellſchaft. Dieſe Bedeutung hat alſo das auf ihren Weg geſtreute Erz und Silber, Zeichen einer bereits höheren, bürgerlichen Entwicklung (Städtebau — Mauerkrone). Ein Roſenſchauer (ebenfalls Zeichen der menſchlichen Cultur) bedeckt ſie und den ſie umgebenden Zug:

Cinguntque rosarum
Floribus, umbrantes matrem comitumque catervas.

Spitzige Waffen trägt man voran als Zeichen des mit dem Entſtehen der bürgerlichen Geſellſchaft unvermeidlich verbundenen Kriegs und der nun gewonnenen Mittel ihn zu führen. Sie ſelbſt fährt ſtillſegnend durch die Reihen der Menſchen,

Munificat tacita mortaleis muta salute

wie Lucretius ſagt. Alſo ſie ſelbſt iſt ſtumm, als die dem Gott ſtille, ganz hingegeben iſt, indeß, den heiligen Wahnſinn zu erhöhen, oder die letzte Angſt vor dem Polytheismus in dieſer Agonie des Bewußtſeyns zu übertäuben, das Getöſe einer wilden, zerreißenden Muſik ſie umſtürmt, erregt durch donnernde Pauken, gellende Becken, rauh klingende Hörner und die ſtachelnden Töne der phrygiſchen Pfeife, dieſelben Mittel, deren man auch jetzt ſich bedient, den Krieger, der in den grauſamen Todeskampf geht, in einen beſinnungsloſen Zuſtand zu verſetzen.

Wie hier das an der Einheit noch immer feſthaltende Bewußtſeyn übertäubt werden ſoll, ſo erzählt der ſpecielle griechiſche Mythos, daß bei der Geburt des Zeus — des Gottes, mit dem das Reich freier, geiſtiger Götter entſteht — daß die diktäiſchen Kureten — auch ſie befinden ſich übrigens im Zuge der Kybele — daß alſo dieſe bei der Geburt des Zeus die ihre Geburtsſchmerzen verheimlichende Rhea umgeben, und durch Cymbeln, durch das Getöſe in wildem Waffentanz aneinander geſchlagener eherner Spieße und Schilder einen Lärmen erregen, der keinen anderen Zweck hat, als daß der argwöhniſche und argliſtige, auf ſeine Einzigkeit und Alleingewalt eiferſüchtige Gott Kronos in Betäubung

verſetzt, die Geburt und das ihm durch Liſt der Rhea entzogene Kind nicht merke[1]. Kronos iſt eben nur das argwöhniſche, den einzigen, das Gottſeyn für ſich allein nehmenden Gott angſtvoll bewahrende Bewußtſeyn ſelbſt. Auch die Kybele endlich begleiten entmannte Prieſter, Galli genannt, oder die im Taumel fanatiſcher Wuth ſich ſelbſt verſtümmeln, nur die Entmannung des Gottes an ſich ſelbſt zu wiederholen. Denn in der phrygiſchen Vorſtellung wird der Uebergang durch eine weibliche (die Urania in einem ſpäteren Moment wiederholende) Gottheit, in der griechiſchen wird er als Entmannung des zuvor herrſchenden Gottes dargeſtellt. Doch findet ſich auch in der phrygiſchen Vorſtellung ein der Mannskraft beraubter Dämon (Attis — er iſt Dämon, als der aufgehört hat herrſchender Gott zu ſeyn; Dämon iſt nur, was entweder die Gottheit noch nicht erlangt hat, bloß zukünftiger, oder ein vergangener Gott: im erſten Moment des Beſiegtſeyns ſinkt der Gott zu einem bloßen Dämon herab), ein der Mannskraft beraubter Dämon ſteht in unmittelbarem Bezug mit ihr, und wie ſie ſelbſt (Kybele) nur der weiblich gewordene Kronos iſt, ſo war nach der gewiß älteſten griechiſchen Sage Kronos von Zeus wie einſt Uranos von Kronos entmannt worden[2]. — So viel nun von dem Uebergangsmoment, in welchen, wie ich hinlänglich gezeigt habe, nach allen ihren Attributen Kybele nicht nur gehört, ſondern den ſie bezeichnet. Wir gehen nun zur Entwicklung der eigentlich erſt polytheiſtiſchen Religionen fort. Denn bis hieher war noch immer ein relativer Monotheismus, auch Kronos noch war der ausſchließliche Gott. Aber mit Kybele verhindert nichts zum letzten Moment überzugehen, wo nun der ganz entſchiedene Polytheismus hervorbricht. Hier werden wir alſo zuerſt diejenigen Mythologien antreffen, die, indem ſie alle früheren Momente aufnehmen, zugleich den letzten, nämlich den der völligen Ueberwältigung des widerſtrebenden Princips, hinzufügen. Dieſe Mythologien ſind, wie ſchon bemerkt, die ägyptiſche, die indiſche und die griechiſche.

[1] *Ἐκπλήξειν ἐμελλον τὸν Κρόνον, καὶ λήσειν ὑποσπάσαντες αὐτοῦ τὸν παῖδα.* Strabo. L. X, c. 3 (p. 468).

[2] Lycophr. v. 761. Vergl. Schol. ad Apollon. Argon. IV.

Digitized by Google

Siebenzehnte Vorleſung.

In der frühern Entwicklung bezeichnete Urania den Moment des Bewußtſeyns, wo der reale Gott dem relativ geiſtigen[1] überhaupt erſt ſtattgibt, ihn zuläßt im Seyn. Kronos bezeichnet den nächſten Moment der Ausſchließung, da nämlich der reale Gott den idealen zwar nicht vom Seyn, aber von der Gottheit, auf die er Anſpruch hat, ausſchließt. Kybele bezeichnet den Uebergang zu dem Moment, wo der blinde Gott dem idealen auch Antheil an der Gottheit gibt, ſo daß nun beide nicht mehr, wie zuvor, in einem getrennten Bewußtſeyn, ſondern in einem und demſelben Bewußtſeyn coëxiſtiren und in der That nur Ein Gott ſind. Es iſt aber dieſe Identification bei den Potenzen nicht ſo gemeint, als ob damit ſofort auch der Gegenſatz, die Spannung beider aufgehoben ſey, ſondern es iſt zwar in der That nur Ein Gott geſetzt, aber der in ſich ſelbſt doppelt und widerſprechend zugleich. Beide ſchließen ſich nicht mehr aus, aber die Folge iſt nicht Aufhebung des Gegenſatzes, ſondern Steigerung zum Widerſpruch. Nach unſrer ganzen bisherigen Entwicklung muß ein ſolcher Moment vorkommen, wo die beiden Potenzen (Kronos und Dionyſos) für das Bewußtſeyn ſich dergeſtalt identificiren, daß ihm derſelbe Gott von der einen Seite betrachtet als realer — als Kronos —, von der andern als idealer — als Dionyſos — erſcheint. Iſt die Exiſtenz eines ſolchen Moments dargethan, und ſuchen wir nun in der Mythologie eine ſolche Geſtalt auf, die im vollkommenen Widerſpruch zugleich Kronos und

[1] Ich nenne ihn den relativ geiſtigen, weil er den ungeiſtigen bekämpft.

Digitized by

Dionyſos iſt, ſo werden wir eine ſolche nirgends beſtimmter als in der Hauptgottheit der ägyptiſchen Mythologie finden, die wir als Oſiris-Typhon beſtimmen. Dieſer iſt der Gott, den wir ſuchen und der jenen ganz eignen Zuſtand des Bewußtſeyns repräſentirt, wo es die höhere Potenz in ſich aufgenommen hat, indeß es der erſtern nicht weniger noch immer verhaftet bleibt. Hieraus erhellt, daß wir uns jetzt im Allgemeinen auf dem Boden der ägyptiſchen Mythologie befinden.

Indem ich nun nicht von einem Oſiris, nicht von einem Typhon, ſondern einem Oſiris-Typhon rede, könnte man mir einwenden, daß doch Oſiris und Typhon in der ägyptiſchen Mythologie als zwei geſonderte Perſönlichkeiten vorgeſtellt und genannt werden. Ich leugne nicht, daß dieß von allen neueren Schriftſtellern, daß es ſelbſt von den alten auf eine gewiſſe Weiſe geſchieht; allein wir müſſen uns in dieſer ganzen Unterſuchung nicht an die Darſtellung halten, welche Schriftſteller, beſonders neuere, in ihrem eignen Namen von den Sachen geben, wir müſſen die Originalzüge, in denen ſich das Bewußtſeyn und die Vorſtellung eines jeden Volks unmittelbar ausſpricht, aufſuchen und nach dieſen den wahren Zuſtand des Bewußtſeyns in jedem Moment beurtheilen, und da werde ich denn in der Folge ſolche Züge anführen können, aus welchen ſich erkennen läßt, daß ſich Oſiris und Typhon in den Vorſtellungen der Aegypter ſo verwirrten, wie es nur möglich iſt, wenn man vorausſetzt, daß dieſe beiden Potenzen im urſprünglichen ägyptiſchen Bewußtſeyn gleichſam uno eodemque loco, an derſelben Stelle, in der That nur wie ein und derſelbe Gott waren. Um jedoch dieß gehörig nachweiſen zu können, müſſen wir allerdings jede dieſer Potenzen erſt für ſich betrachten, alſo 1) den Oſiris, 2) den Typhon als ſolchen, und da iſt denn kein Zweifel, daß Oſiris als ſolcher der wohlwollende, der gute, der freundliche Gott iſt, dem namentlich alle diejenigen Wohlthaten zugeſchrieben werden, welche z. B. die Hellenen dem Dionyſos zuſchreiben (insbeſondere den Uebergang zum menſchlichen Leben im Gegenſatz mit dem thierähnlichen der früheren Zeit), daher ihn auch Herodotos geradezu den Dionyſos der Aegypter nennt.

Digitized by Google

Was den Typhon betrifft, ſo kann es ebenſowenig zweifelhaft ſeyn, was dieſe der ägyptiſchen Mythologie eigne Geſtalt ihrem letzten Grund nach, was demnach Typhon *als ſolcher* ſey. Er wird durchaus beſchrieben als das alles austrocknende, verzehrende, feuerähnliche Princip. So von Plutarch [1]. Unter ſeiner Herrſchaft ſteht die Wüſte mit dem aus ihr hervordringenden, alles verſengenden Gluthwind; ſeine andere Behauſung iſt das ebenſo wüſte als öde Meer; das bepflanzte, durch Ackerbau verſchönerte Aegypten zwiſchen der Sandwüſte und dem Meer iſt ein dem Typhon abgewonnenes Land. Das ihm geweihte Thier iſt der wilde Eſel, onager, der auch im A. T. vorzugsweiſe das Thier der Wüſte iſt, ſo daß ſein Name zum Namen des Wilds überhaupt geworden. Plutarch ſagt zwar, der zahme Eſel ſey das Thier des Typhon wegen ſeiner Ungelehrigkeit, ſeiner biſarren, ſtöckiſchen Natur: am Ende kommt es auf daſſelbe hinaus: immer iſt es die widerſtrebende, ſtörriſche Natur des Typhon, die damit angedeutet wird. Typhon in ſeiner Abſtraktion, d. h. ganz ohne Oſiris gedacht, wäre alſo die alles verwüſtende, d. h. die alles im Wüſten und Leeren erhaltende Macht, die dem freien, geſonderten Leben abholde Gewalt.

Doch iſt Typhon nicht dieſes Princip im Allgemeinen, ſondern er iſt es als Perſönlichkeit eines *beſtimmten* Moments: nach dem allgemeinen Begriff wäre der Kronos der Phönikier daſſelbe, aber Typhon iſt der *ägyptiſche* Kronos, d. h. der ſchon von dem höhern Strahl (des geiſtigen Gottes) getroffene, darum ſchon gleichſam in Todeszuckungen liegende, obwohl noch immer ſich behauptende. Daß er ſich unmittelbar an den Kronos des vorhergehenden Moments anſchließe, iſt zwar eine natürliche Folge unſrer Entwicklung, und ſchon dieſe Identität des allgemeinen Charakters dieſer Gottheiten völlig getrennter Völker legt für unſere ganze Theorie, nach welcher die Gottheiten nicht zufällige, ſondern allgemeine Begriffe ſind, das beſtimmteſte Zeugniß ab. Dennoch iſt dieſer Vergleich mit Kronos nicht etwa meine Erfindung. Plutarch ſchon hat eben dieß wahrgenommen, wie aus jener bedeutenden Stelle erhellt, wo er gewiſſe Unthaten

[1] Plutarch nennt ihn *πᾶν τὸ αὐχμηρὸν καὶ πυρῶδες καὶ ξηραντικὸν ὅλως καὶ πολέμιον τῇ ὑγρότητι.* De Isid. et Osir. c. 33.

des Kronos erwähnt, als in nichts nachstehend dem, was von Osiris und Typhon erzählt werde [1].

Halten wir uns also vorerst an diesen Begriff (Typhon = ägyptischer Kronos) und denken wir uns den Gott von dem frühern Moment her noch immer als Kronos, weil wir einmal diesem Namen eine allgemeinere Bedeutung gegeben haben, so ist dieser — welcher nicht der ursprünglich seyende, sondern der nur aus der Potenz hervorgetretene, nicht seyn sollende ist —, nachdem er der nothwendigen Fortschreitung zufolge den geistigen Gott in sich aufgenommen, schon in der Nothwendigkeit, vollends in sich selbst, in die Potenz zurückzutreten, und so sich selbst aufgebend den Gott zu setzen, der ursprünglich Geist (A^3) ist. Aber diesem bessern Willen entgegen erhebt sich nun auch der andere, auf dem blinden Seyn bestehende Wille, und so ist nun der Gott, der bisher Eins, und weder Osiris noch Typhon, sondern Kronos war, zum Osiris-Typhon geworden.

Osiris in dieser Verbindung drückt die Forderung an das Bewußtseyn aus, den gegen die ursprüngliche Bestimmung reell gewordenen Gott aufzugeben — nicht überhaupt aufzugeben, sondern als den reellen —, ihn als reine Potenz, reines Subjekt zu setzen. So, als der ins Unsichtbare, Verborgene zurückgetreten ist, wäre er selbst der gute Gott, der in diesem sich-selbst-Aufgeben, in seiner Exspiration an seiner Statt den dritten setzte, der eigentlich seyn soll. Damit wäre dann das Urbewußtseyn wiederhergestellt. Aber noch vermag das Bewußtseyn diese Forderung nicht zu erfüllen, noch ist das reale Princip zu mächtig, und indem das Bewußtseyn im Begriff ist den wahren, geistigen Gott zu setzen, tritt der ungeistige dazwischen und verhüllt den Gott aufs Neue in materielle Gestalten, durch welche die Einheit, die in der Intention des besseren Bewußtseyns lag, in der That aufs Neue zerrissen wird. Inwiefern nun der bessere, die geistige Einheit wollende Theil des Bewußtseyns Osiris heißt, insofern wird durch Gegenwirkung des Typhon (des realen Princips) allerdings, wie die Aegypter sagen, Osiris zerstückelt, dem Bewußtseyn die Einheit in eine Vielheit von Gestalten zerrissen, die, weil hier nicht mehr wie im Zabismus bloß

[1] S. die Stelle oben S. 302, Anm. 2.

Digitized by Google

die Eine Potenz und auch nicht mehr bloß zwei Potenzen, ſondern zugleich die dritte — beide in Eins ſchließende — Potenz, alſo alle Potenzen im Spiel ſind, nur thieriſche, oder wenigſtens bloß halbmenſchliche Geſtalten ſeyn können; aus demſelben Grunde, aus welchem auch in der Natur ſelbſt, ſowie die dritte Potenz mit hinzukommt, das thieriſche Leben anfängt. Jedes Thier, als ſelbſtändiges, in ſich geſchloſſenes und geordnetes Ganzes, als vollendete Individualität, iſt nur ein verſchobenes Abbild, ein simulacrum jener höchſten Einheit, welche zuletzt im Menſchen erſcheint. Die ganz thieriſche oder doch bloß halbmenſchliche Geſtalt der ägyptiſchen Götter ſetze ich als bekannt voraus, und die auf einmal hier erſcheinenden thieriſchen Geſtalten der Götter wären wohl allein ſchon ein hinlänglicher Beweis, daß wir für die ägyptiſche Götterlehre die rechte Stelle gefunden. Was die in unſrer Entwicklung liegende Erklärung dieſer halb oder ganz thieriſchen Göttergeſtalten betrifft, über welche ich mich ſpäter noch in weiterem Umfang erklären werde, ſo ergibt ſie ſich zwar aus der ganzen Folge unſrer durchaus der Natur parallelen Entwicklung gewiſſermaßen von ſelbſt, aber es iſt uns darum nicht weniger wichtig, eben dieſe Erklärung auch durch wörtlich übereinſtimmende Ausſagen des Alterthums ſelbſt beſtätigen zu können.

Der Polytheismus der ägyptiſchen Mythologie alſo wird in ihr ſelbſt ausdrücklich einerſeits vorgeſtellt als eine Zerreißung, Zerſtücklung, *διαμελισμός*, *διασπαρμός* des Oſiris, des guten Gottes. Aus Angſt vor dem Typhon, wie es bei Plutarch[1] ausdrücklich heißt: *τὸν Τυφῶνα δείσαντες*, und gleichſam um ſich zu verbergen (*οἷον κρύπτοντες ἑαυτούς*), ſich entſetzend vor dem wieder drohenden Anblick jenes alles verzehrenden Princips, vor dem (prae quo) nichts Individuelles ſeyn und beſtehen könnte: alſo aus Angſt vor dieſem haben die Götter — wir können ſagen, hat ſich der in der Natur ſchon hervortreten wollende Geiſt — in die Leiber der Ibiſſe, der Hunde, der Habichte u. ſ. w. verwandelt. Von der andern Seite konnte aber dieſe Zerſtückelung ebenſowohl dargeſtellt werden als Zerreißung und

[1] de Isid. et Osir. c. 72.

als der Todeskampf des Typhon ſelbſt, wie Plutarch unmittelbar nach der eben angeführten Stelle ſeines Tractats de Iside et Osiride (auf den ich nach neuen Unterſuchungen, von denen ich freilich hier nur die Reſultate vortragen kann, großen Werth zu legen Urſache habe) — unmittelbar alſo nach der angeführten Stelle, in welcher die Entſtehung der ägyptiſchen Götter als eine Zerſtückelung des Oſiris vorgeſtellt wird, erzählt Plutarch: „viele ſagen auch, in demſelben Thiere ſey die Seele des Typhon zerriſſen worden". — Sie ſehen wohl, welcher Widerſpruch hier nach jeder andern Anſicht ſeyn würde, der jedoch nach der unſrigen ſich erklärt; denn allerdings wird auch das reale, dem geiſtigen Leben feindliche Princip in dieſem Kampfe ebenſowohl zerriſſen, und es ſtellt dieſer Moment wirklich die letzten Zuckungen jenes Deiſidämon, jenes Angſtprincips, den eigentlichen Todeskampf des realen Princips dar. Dieſer Tod des realen Princips ſollte ein gewaltſamer, mit Kampf verknüpfter, nicht ein ſanfter, ſtiller, ſondern ein, daß ich ſo ſage, ausdrücklicher, cum ictu et actu verbundener ſeyn, damit das Bewußtſeyn auch den geiſtigen Gott ausdrücklich und als ſolchen ſetze, was nicht möglich war ohne Todeskampf des realen Gottes.

Dieſelben unvermittelten Widerſprüche aber, die wir in dem Objekt, in dem Gott dieſes Moments, nachgewieſen haben, ſind nun auch im Bewußtſeyn. Das Bewußtſeyn, in dieſem Kampf ſelbſt mitbegriffen, einerſeits ſchon dem geiſtigen Gott, dem Oſiris, zugewendet, von der andern Seite noch ebenſo anhänglich, ſelbſt abhängig von dieſem — dieſes beiden Göttern, von dem jeder der Tod des andern iſt, zugewandte und gleichſam vermählte Bewußtſeyn iſt durch Iſis dargeſtellt. Iſis, nach der einen Erzählung Gemahlin des Oſiris, beweint den von Typhon zerriſſenen Gemahl, und ſucht ſeine Glieder wieder zuſammen. Nach einer andern Erzählung, die ſich zwar nur bei einem chriſtlichen Schriftſteller (Julius Firmicus) findet, der ſie aber doch nicht erfunden haben kann, und der auch ſonſt zeigt, daß er Quellen und Hülfsmittel vor ſich hatte, die uns jetzt abgehen, nach dieſer Erzählung iſt Iſis vielmehr Schweſter des Oſiris, aber Gattin des Typhon, Oſiris iſt nur ihr Buhle und aus dieſer Buhlſchaft

(aus dieſer Untreue gegen den erſten Gemahl — Sie erkennen hier wieder einen ſchon früher vorgekommenen Zug), aus dieſer Buhlſchaft, welche die Eiferſucht und den Zorn des Typhon erregt (auch dieß, die Eiferſucht des erſten Gottes, iſt ein nun ſchon bekanntes Bild), aus dieſer alſo entſteht erſt die Zerreißung des Oſiris [1]. Wenn wir uns das mythologiſche Bewußtſeyn nicht als ſtillſtehend, ſondern als immerfort beweglich vorſtellen müſſen, wenn wir annehmen müſſen, daß das mythologiſche Bewußtſeyn zu derjenigen Vorſtellung, bei welcher es zuletzt ſtehen bleibt, nur ſucceſſiv ſich beſtimmt, ſo ſcheint es der Natur der Sache gemäß, wenn ich behaupte, daß jene Vorſtellung, nach welcher Oſiris bloß Buhle der Iſis (des Bewußtſeyns), Typhon ihr Gemahl iſt, das ältere, ja das früheſte Verhältniß ausdrückt. Dieſe verſchiedenen Ausſagen des mythologiſchen Bewußtſeyns, welche jede andere Anſicht oder Entwicklungsart in Zweifel und Verlegenheit ſetzen würden, ſind für die unſrige vielmehr nur beſtätigend. Wären dieſe Mythen Erfindung, Erzeugniſſe eines, wenn auch unklaren, aber doch ſeinem Princip nach freien Denkens, ſo hätten ſie, die erſten Erfinder, unſtreitig nicht auf zweierlei, ſondern auf einerlei Art erzählt, und der Nachkommende hätte nicht gewagt ſie zu verändern, weil er fürchten mußte, damit den ganzen Sinn aufzuheben. Wenn man aber ein nothwendiges (ein nicht von der Willkür eigner Vorſtellungen abhängiges) Verhältniß im Bewußtſeyn ſelbſt vorausſetzt, dann erklären ſich dieſe verſchiedenen Ausſagen, die im Ganzen doch immer das Hauptverhältniß bewahren und nicht aufheben, von ſelbſt. An der bloßen Ausſage nämlich hat allerdings die freie Vorſtellung ſchon einen gewiſſen Theil. Denn es iſt eine für dieſe ganze Unterſuchung wichtige Unterſcheidung, die wir hiemit feſtſetzen zwiſchen der innern Erzeugung der mythologiſchen Vorſtellung, welche eine nothwendige war, und

[1] Die Stelle lautet (de Err. prof. rell. p. 406): Isis soror est, Osiris frater, Typhon maritus; is cum comperisset, Isidem uxorem incestis fratris cupiditatibus esse corruptam, occidit Osirim, anteatimque laceravit. — Isis, repudiato Typhone, ut et fratrem sepeliret et conjugem, adhibuit sibi Nephthem sororem socium (ſonſt Name der Gattin des Typhon) et Annubin.

Digitized by

zwiſchen dem Ausſprechen dieſer Vorſtellung, welches ein freies, wenn auch von jener innern Eingebung geleitetes war. Das Ausſprechen war jederzeit gleichſam ein Ueberſetzen aus dem inneren Sehen in die äußerliche Darſtellung, dieſes Ueberſetzen war aber nicht ohne Antheil der Freiheit, und ſo iſt es kein Wunder, wenn verſchiedene Verſionen entſtanden, ſelbſt abgeſehen davon, daß, wo immer im Bewußtſeyn ein Kampf geſetzt iſt, auch eine nothwendige Succeſſion iſt, und daß daſſelbe Bewußtſeyn, welches in einem frühern Moment noch dem einen Princip ausſchließlich verbunden iſt, in einem ſpäteren als ſchon zu dem andern neigend (mit ihm buhlend), in einem noch ſpäteren als nun vielmehr von Anfang an ausſchließlich (d. h. durch Ehe) dieſem verbunden erſcheinen muß. Wer bei ſolchen Erzählungen den innern Vorgang und das innere Verhältniß vor Augen hat, weiß ſich jene Widerſprüche wohl zurecht zu legen und zu erklären; er ſieht z. B. wohl ein, wie jenes Verhältniß zwiſchen Iſis, Oſiris und Typhon allerdings auf die zweierlei Weiſen im Grunde gleich wahr ausgeſprochen werden konnte. Unter anderm zeigt dieſes Beiſpiel auch, wie das unglückliche, in der Entwicklung der Mythologie begriffene Bewußtſeyn unwillkürlich, und inſofern unſchuldig, zu der Menge von Buhlſchaften, Ehebrüchen und Blutſchanden zwiſchen ihren übrigens heiligſten Gottheiten kam, welche ihnen von den Kirchenvätern, wie ſchon von früheren Philoſophen, z. B. Platon, um neuere Moraliſten nicht zu erwähnen, ſo vielfach vorgeworfen werden. Es läßt ſich nicht annehmen, daß bloße Erfinder über ſolche Dinge ein anderes moraliſches Urtheil oder Gefühl als die ſpätern Beurtheiler gehabt haben ſollten; ſie würden alſo dergleichen nicht erfunden haben, und nie läßt ſich annehmen, daß ein ganzes Volk oder ein großer Theil der Menſchheit frei erfundenen Vorſtellungen ſolcher Art freiwilligen Beifall gezollt hätte.

Dieſelben Widerſprüche des Bewußtſeyns zeigen ſich auch in andern Zügen der weiter ausgeſponnenen Fabel. Nach einer andern Erzählung heißt die Gattin des Typhon Nephtys, aber nun iſt es Oſiris, Typhons Bruder (im geſchwiſterlichen Verhältniß werden immer die ſich gleich, parallel ſtehenden Gottheiten gedacht), der mit ihr eine andere

ägyptiſche Gottheit, den Anubis, deſſen Bedeutung ich ſpäter angeben werde, wie es heißt, aus Irrthum erzeugt. Dieſer Irrthum iſt ganz natürlich, denn Iſis verhält ſich zu Nephtys gerade ſo, wie ſich Oſiris zu Typhon verhält. Iſis iſt eigentlich Iſis-Nephtys (denn ſie iſt das dem Oſiris und dem Typhon gleich angehörige Bewußtſeyn), wie Oſiris Oſiris-Typhon iſt. Das Bewußtſeyn kann die beiden Potenzen noch nicht aus einanderbringen. Wie alſo nach der früher angeführten Erzählung Iſis als Gemahlin des Typhon vorgeſtellt ein heimliches Verſtändniß mit Oſiris hat, ſo hat nach einer andern Oſiris ein heimliches Verſtändniß mit der Nephtys als Gemahlin des Typhon. Eben dieſe Widerſprüche zeigen, in welchem Grade ſich das Bewußtſeyn noch abhängig fühlt von dem realen Gott, der ſich ihm jetzt mit dem guten, geiſtigen ganz verwechſelt und an deſſen Stelle tritt.

Die Zweifelhaftigkeit des Bewußtſeyns, die Schwäche der Iſis für Typhon zeigt ſich auch am Ende der Fabel. Denn in dem Augenblick, wo endlich Typhon durch den ächten Sohn des Oſiris und der Iſis ganz beſiegt und lebendig in deſſen Hände gefallen iſt, iſt es Iſis, die ihn wieder befreit und ſeiner Feſſeln entledigt, ſo daß man auch in früheren Momenten nicht genau unterſcheiden kann, wem eigentlich, ob dem zerriſſenen Oſiris oder dem untergegangenen Typhon, die Theorien der Iſis gelten.

Die wichtigſte Thatſache indeß bleibt, daß der Hauptvorgang, der das ägyptiſche Bewußtſeyn bezeichnet, jener διαμελισμός, ebenſowohl vorgeſtellt wird als Zerreißung des Oſiris, wie als Zerreißung des Typhon. Um hierüber keine Dunkelheit zu laſſen, denken Sie ſich die Sache ſo.

Unſtreitig wäre nach allen ſchon angeführten Attributen Oſiris als ſolcher die relativ geiſtige Potenz, unſer A^2. Aber abgeſondert als dieſe kommt er im ägyptiſchen Bewußtſeyn nicht mehr vor. Denn er ſteht dem B nicht mehr, wie früher, ausgeſchloſſen entgegen, B hat den höhern Gott in ſich ſelbſt aufgenommen. Im Bewußtſeyn iſt alſo zwar auf gewiſſe Weiſe nur B, aber dieſes B iſt nicht mehr reines B, ſondern ſchon in der wirklichen Ueberwindung durch A^2 begriffenes B,

— B das ſich mit A identificirt hat. Inwiefern aber und ſoweit B dem Gott nachgibt, inſofern iſt es ſelbſt = A (es iſt ein anderes von dem Gott, der A^2 iſt, nur ſofern es = B iſt, aber inwiefern es aus B in A, d. h. in die urſprüngliche Verborgenheit oder Potentialität zurückgewendet iſt, inſofern iſt es ſelbſt = A, d. h. ſoweit iſt es nicht mehr ein anderes oder entgegengeſetztes von A^2): inſofern iſt es alſo in ſich ſelbſt Oſiris oder = dem Oſiris. Und nur dieſer jetzt nicht außer, ſondern in dem B ſelbſt geſetzte Oſiris iſt es, von dem in jenem Vorgang, alſo in dem Grundmythos der ägyptiſchen Götterlehre die Rede iſt. B wird zerriſſen, nur ſofern es = A, d. h. Oſiris iſt, alſo Oſiris wird zerriſſen. Dieſer Zerreißungsmythos iſt aber nur der Anfang, er iſt nur die Grundlage der ägyptiſchen Mythologie, er iſt Ausgangspunkt derſelben — alſo derjenige Punkt, bei dem auch wir ſie zuerſt auffaſſen mußten. Wenn inzwiſchen dieſer Moment der Moment eines Kampfs und Widerſpruchs iſt, ſo kann das Bewußtſeyn nicht bei demſelben ſtehen bleiben, alſo auch das ägyptiſche Bewußtſeyn wird bei dieſem Anfang nicht ſtehen bleiben. Nur wird natürlich dieſes ſpäter Entwickelte und Hinzugekommene mehr den Charakter einer freien Einſicht, einer höheren Erkenntniß an ſich tragen, und da dieſe höhere Erkenntniß, wenn nicht ausſchließlich, doch vorzüglich das Eigenthum einer mehr vom Volk ausgeſchiedenen Klaſſe ſeyn wird, ſo wird dieſes Hinzugekommene, je weiter es ſich vom Anfang entfernt, deſto mehr als Prieſterweisheit erſcheinen. Dieß iſt nun vorzüglich in Aegypten zu erwarten. — Zum erſtenmal im Zuſammenhang dieſer Entwicklung wird des prieſterlichen Wiſſens als eines beſonderen erwähnt. Die reinmythologiſchen Vorſtellungen ſind nicht, wie ſo viele, beſonders franzöſiſche Schriftſteller glauben machen wollten, Erfindungen der Prieſter; ſie entſtehen durch einen nothwendigen Proceß, der durch die ganze Menſchheit hindurchgeht, und in dem jedes Volk ſeine beſtimmte Stelle und ſeine Rolle hat. Was unmittelbares Erzeugniß dieſes Proceſſes iſt, lebt in dem ganzen Volk und iſt das gemeinſchaftliche Beſitzthum aller. Aber wir haben den mythologiſchen Proceß zugleich beſtimmt als theogoniſchen, d. h. als Proceß, durch

ed by Google

den das Urbewußtſeyn wieder hergeſtellt, reconſtruirt werden ſoll. Der Proceß, die Spannung der Potenzen, iſt nur das Mittel oder der Weg, das Ziel iſt die Wiederherſtellung der urſprünglichen Einheit, des Monotheismus, der mit dem Weſen des Menſchen geſetzt war, und der ſich eben aufheben mußte, um aus einem potentiellen oder materiellen ein actueller, erkannter zu werden. In dem Augenblick, wo der mythologiſche Proceß zuerſt dieſes Ziel erreicht, tritt natürlich ein freieres Bewußtſeyn ein, und es werden einzelne dieſes Ziels beſonders Kundige ſich erheben. In den frühern Religionen ſehen wir die Prieſter noch wenig über das Volk erhoben. Die Baalspriester ſcheinen nach allem, was wir bemerken können, nicht viel höher über dem Volk geſtanden zu haben, als in einem Theil der griechiſchen Kirche heutzutag die Prieſter über das Volk ſich erheben. In keinem Lande der Vorzeit findet ſich eine ſo ausgebildete und zugleich mächtige Prieſterſchaft als in Aegypten. Kein Land iſt zumal wegen einer geheimen, d. h. nicht jedem im Volk zugänglichen Weisheit ſo berühmt, als Aegypten. Kein Land, ſelbſt Indien nicht, das ſchon weiter entwickelte, war einer ſo entſchiedenen Prieſterherrſchaft als Aegypten, und keines ſo lange Zeit unterworfen. Denn obgleich der König ſeit ſehr alter Zeit ſchon aus der Kriegerkaſte gewählt wurde, konnte er doch das Königsdiadem nicht anders als aus den Händen der Prieſter empfangen, und nachdem er erſt in die prieſterlichen Myſterien eingeweiht war. Mehrere bildliche Darſtellungen zeigen einen Pharaonen, der eben auf dieſe Weiſe die prieſterliche Weihe empfängt. Es kam noch etwas hinzu, wodurch die Macht und Bedeutung der Prieſterſchaft in Aegypten ſich erhöhte. Es iſt das, was Herodotos ſagt: von allen Sterblichen haben zuerſt die Aegypter gelehrt, daß die Seele des Menſchen unſterblich ſey. Dieſe Lehre — ſo abſolut ausgedrückt — geht auch ſchon über den Kreis des bloß mythologiſchen, noch in der Mythologie begriffenen Bewußtſeyns hinaus. Dennoch war es die mythologiſche Bewegung, welche das ägyptiſche Bewußtſeyn zu dieſer Lehre führte.

Die ägyptiſche Götterlehre erſcheint nur darum ſo verworren, weil man die verſchiedenen Formationen des ägyptiſchen Bewußtſeyns, die

verſchiedenen Generationen von Göttern, die übrigens Herodotos ſchon ſehr beſtimmt unterſcheidet, nicht auseinander zu halten und ihre Aus- und Aufeinanderfolge nicht zu zeigen vermochte. Wir hoffen, daß dieß mit unſern Vorausſetzungen beſſer gelingen ſoll.

Der Grundton der ägyptiſchen Mythologie iſt Kampf; aber das Bewußtſeyn kann bei dem mit Oſiris-Typhon geſetzten Widerſpruch nicht ſtehen bleiben; es muß zur Entſcheidung, es muß ein Punkt kommen, wo der Typhon oder das Typhoniſche ganz überwunden, B in A ganz umgewandelt iſt; aber der ſo Umgewandelte, nun ganz vom Typhoniſchen Befreite iſt ſelbſt dem reinen Oſiris gleich. Er iſt dem Oſiris gleich eben dadurch, daß er in ſein urſprüngliches Nichtſeyn, in die Potenz zurückgetreten iſt. Aber der ſelbſt zum Oſiris gewordene Typhon iſt nur in Folge des Kampfes geſetzt; er iſt nicht der urſprünglich verborgene, ſondern der erſt ins Verborgene und Unſichtbare zurückgebrachte, der vom Sichtbaren, und zwar nicht ohne Kampf abgeſchiedene, der ſelbſt gleichſam geſtorbene. Er kann deßhalb nicht als ein urſprünglich nicht Seyender, ſondern nur als ein nicht mehr Seyender, zwar nicht mehr als Gott der noch ſeyenden gegenwärtigen Welt, und doch auch nicht als nichts, er kann daher nur als Herr des nicht mehr Seyenden — des Abgeſchiedenen — als Herr der Todten erſcheinen[1].

So entſteht alſo und ergibt ſich aus der Idee des Oſiris-Typhon ganz natürlich und durch einen natürlichen Fortgang die Idee von Oſiris als Herrſcher der Unterwelt, der als ſolcher nun ſchon einem höheren, mehr eſoteriſchen Bewußtſeyn angehört, nur daß man mit dieſem Eſoteriſchen hier nicht den Begriff des Verheimlichten, des dem Volk Verſchwiegenen, verbinden muß. Denn dieſer Oſiris, welcher Herrſcher der Todten iſt, erſcheint in einer Unzahl bildlicher Darſtellungen, auf den Sarkophagen der Todten oder auf den Rändern der den Mumien mitgegebenen Papyrusrollen, ſelbſt auf Tempelwänden, und Herodotos iſt offenbar verwundert dieß ſo zu finden, da er einerſeits nicht umhin kann, die Identität des Oſiris und des Dionyſos zu erkennen, andererſeits aber weiß, daß in Griechenland, wo aus jetzt nicht anzugebenden

[1] Plutarch a. a. O. c. 61.

Digitized by Google

Gründen Exoteriſches und Eſoteriſches geſchieden waren, die Lehre von Dionyſos als Herrſcher der Unterwelt Geheimniß war, und nur entweder in den Myſterien oder von Philoſophen gelehrt wurde. So Heraklit: *Ἀδης καὶ Διονυσος ὁ αὐτός*[1]. Denn auch in der griechiſchen Mythologie iſt ein Punkt, wo der einſt nur als eine Potenz gedachte Dionyſos in allen Potenzen iſt. Ihm, dem nun ſich ſelbſt wieder gleichgewordenen, aber eben damit zugleich in die Verborgenheit, in das Unſichtbare (dieß iſt eben die Unterwelt) zurückgetretenen realen Gott, der nun ſelbſt Oſiris iſt, folgt als Mitherrſcherin Iſis in das Reich des Nichtſeyns, Iſis, in der nun auch die typhoniſche Anhänglichkeit beſiegt — beſiegt, aber keineswegs vernichtet iſt. Zum wirklichen Tod, zum Uebergang ins Nichtſeyn gehörte ſchlechterdings jener Widerſtand, den das Bewußtſeyn dieſer Anmuthung entgegenſetzte, das Feſthalten an dem realen Gott als ſolchem. Denn der jetzt der unſichtbare und verborgene iſt, iſt nicht dieſer einfach oder ſchlechthin, ſondern er iſt der aus der Sichtbarkeit in die Unſichtbarkeit zurückgebrachte, und darum ein anderer und beſtimmterer als der urſprünglich unſichtbare. So theilen nun alſo Iſis und Oſiris den Thron der Unterwelt. Aber der reale Gott konnte das Sichtbare nicht verlaſſen, nicht untergehen, ohne an ſeiner Statt einen andern zurückzulaſſen, nicht den zweiten, der nur Vermittler, vermittelnde Potenz, nur der war, dem der erſte Gott geſtorben iſt, und der jetzt in ihm lebt: nicht dieſen zweiten kann der erſte an ſeiner Stelle ſetzen, ſondern nur den dritten, dem von Anfang an gebührt zu ſeyn, und der nun als Sohn der Iſis und der Oſiris fortan unter dem Namen Horos Herrſcher der Oberwelt, König der gegenwärtigen Zeit iſt. Sie ſehen, wie aus dem urſprünglich widerſpruchsvollen und verworrenen ägyptiſchen Bewußtſeyn nun auch dieſe Gottheit als eine nothwendige hervortritt.

Von dieſem Horos ſage nicht bloß ich, etwa weil dieß zu den vorausgehenden Begriffen paßt, ſondern die Alten ſelbſt ſagen es, daß er an Oſiris Statt herrſcht, ja er wird als der nur in anderer und neuer Geſtalt wieder erſtandene Oſiris ſelbſt gefeiert, ſo daß nun alles

[1] Plutarch a. a. O. c. 28.

Digitized by

Oſiris, nur in verſchiedenen Geſtalten. Plutarch[1] ſagt vom Horos: ὁ δὲ Ὧρος οὗτος αὐτός ἐστιν ὡρισμένος καὶ τέλειος: dieſer Horos aber iſt ſelbſt ὡρισμένος, ein Wort, das auf zweierlei Art erklärt werden kann: 1) als der vorherbeſtimmte, als der ſeyn ſollte; 2) als der von ſich ſelbſt und darum ſchlechthin begrenzte. Denn der dritte in der Ordnung der Begriffe iſt derſelbe Begriff mit dem erſten, aber das Erſte, als lauteres Seynkönnen, iſt das ſeiner Natur nach Unbegrenzte, τὸ ἄπειρον, quod definiri nequit, weil es das, was es iſt, iſt und auch nicht iſt, das Dritte aber iſt auch lauteres Seynkönnen, Geiſt, aber als ſolcher geſetzter. Hier iſt das „als" die Grenze, welche es verhindert, über ſich ſelbſt hinauszuſchreiten, ſich ſelbſt ungleich zu werden. Die Natur des Erſten, des unbeſtimmt Seynkönnenden, iſt, vom Zweiten, aber die Natur des Dritten iſt, von ſich ſelbſt enthalten zu ſeyn. Das Erſte iſt das Unbeſtimmte, das Zweite das Beſtimmende, das Dritte erſt das ſich ſelbſt Beſtimmende. Eben darum liegt in dem Wort ὡρισμένος auch der Begriff des Bleibenden, des Stabilen, des nicht weiter ſich Verändernden, d. h. eben des Endes, oder deſſen, was das wahre, das wirkliche Ende iſt. Das wahre Ende iſt aber immer nur das, was von Anfang an ſeyn ſoll. Derſelbe Begriff iſt nun auch ausgedrückt in dem andern Prädikat des Vollendeten — τέλειος —, das Plutarch in derſelben Stelle dem Horos ertheilt. Wer billig iſt, wird geſtehen, daß dieſe Geſtalten ſich von ſelbſt unter jene erſten Begriffe ſtellen, von denen wir ausgegangen ſind, und die eine von dieſen Geſtalten ſelbſt, ſowie von jeder hiſtoriſchen Unterſuchung, unabhängige Wahrheit in ſich haben. Dieſes Zuſammentreffen kann daher nicht ein zufälliges ſeyn, vielmehr dient es zum Beweis, daß in jenen anfänglichen Begriffen, die freilich noch den Schlüſſel von mehrerem enthalten, wirklich der Schlüſſel zur Mythologie gegeben war. Plutarch kennt die Folge und das Verhältniß der philoſophiſchen Begriffe gar nicht, und dennoch gibt er dem Horos jene Prädicate. Ich will nur noch gelegentlich anführen, was zwar auch zur Charakteriſtik des Horos dient, doch noch dienlicher iſt, um die Bedeutung der ägyptiſchen Obelisken daraus

[1] a. a. O. c. 55.

Digitized by Google

abzunehmen, daß dieſe vorzüglich, ja ſo ſehr dem Horos geweiht waren, daß ſelbſt in der Reihe der Hieroglyphen zuweilen, wie Champollion nachgewieſen, ſtatt eines andern Symbols oder ſtatt des mit Buchſtaben geſchriebenen Namens des Horos der bloße Obelisk vorkommt. Uebrigens habe ich ſchon bemerkt, daß dieſe letzte Vollendung oder Hinausführung der anfänglichen Vorſtellung bis auf Horos ſchon mehr einem beſondern, als dem allgemeinen Bewußtſeyn angehörte. Ja, als etwas Entſtandenes, Hinzugekommenes, als etwas anfänglich ſogar im Geheimniß Erhaltenes, oder doch nur heimlich Ausgeſprochenes, läßt ſich die Horos-Idee ſogar faktiſch nachweiſen, oder wenigſtens läßt ſich ein ſtufenweiſes Hervortreten aufzeigen.

Ich habe bereits des Anubis erwähnt, den Oſiris im Irrthum mit der Nephtys (Gattin des Typhon) erzeugt. Anubis iſt alſo der uneigentliche (der uneheliche, durch Irrthum erzeugte) Sohn des Oſiris, Horos der wahre, der ächte Sohn, wie auch Plutarch[1] beide einander entgegenſtellt. Anubis iſt demnach eine vorläufige, noch gleichſam nicht anerkannte, legitime Erſcheinung des Horos. Solche noch verdunkelte Erſcheinungen ſpäter erſt in völliger Klarheit hervorgehender Götter werden wir auch in der griechiſchen Mythologie erkennen. Wenn ich als die erſte Erſcheinung des Horos nach der typhoniſchen Zeit (denn immer erſcheint im Vorhergehenden ſchon das Künftige), den Anubis bezeichne, ſo iſt dieß nicht ſo zu verſtehen: Anubis ſey identiſch mit Horos; identiſch iſt er nicht, denn er iſt nur eine Vorahndung des künftigen, geiſtigen Horos, er iſt im Materiellen (daher mit Nephtys erzeugt) das, was Horos im rein Geiſtigen ſeyn wird.

Der ſterbende, vom Seyn abſcheidende Oſiris läßt den Horos, den Gott, der die Einheit, welche er nicht im realen Sinn behaupten konnte, im höhern geiſtigen Sinn wiederherſtellen ſollte, dieſen läßt er als Säugling an der Bruſt der Iſis zurück. Horos als Kind an der Bruſt der Iſis iſt eine der häufigſten bildlichen Darſtellungen. Durch Horos als Kind iſt mittelſt der einfachſten Symbolik der nur noch künftige Herrſcher ausgedrückt, der erſt heranwachſen muß. Plutarch ſagt,

[1] a. a. O. c. 38.

Digitized by Google

ὁ πρεσβύτερος Ὧρος, der ältere, d. h. alſo wohl ein erwachſener Horos, heiße in der ägyptiſchen Sprache Ἀρούηρις[1]. Dieſer ägyptiſche Laut des Namens Horos iſt jetzt durch Champollion beſtätigt. Horos iſt alſo der Name des herangewachſenen Gottes. Dagegen der noch nicht erſtarkte, noch nicht zu ſeiner vollen Macht gekommene Horos wurde durch eine beſondere Geſtalt, den von den Griechen ſo genannten Harpokrates, dargeſtellt. Nach einer ägyptiſchen oder koptiſchen Etymologie wird Harpokrates erklärt als der in den Füßen noch ſchwache, noch nicht gehen könnende Horos, pedibus aeger sive impeditus[2]. Das nicht-gehen-Können iſt eine ſymboliſche Bezeichnung, die wir auch ſpäter noch finden werden; ich erinnere nur an den Apollo von Amyklä, deſſen Beine ebenfalls auf eine ſolche Weiſe eingewickelt ſind, daß er ſich nicht bewegen, nicht ſchreiten kann. Uebereinſtimmend mit dieſer Etymologie iſt eine Vorſtellung des Harpokrates auf der nordöſtlichen Seite des Tempels von Medinat-Abu mit aneinander ſchließenden Beinen und engem, knappanliegendem Gewand. Denn mit ſo einfachen, naiven Mitteln, von denen freilich unſere heutige Kunſt weit entfernt iſt, die mit unbeſtimmten Begriffen urtheilt, pflegte die alte, auch die ägyptiſche Kunſt ihre Begriffe auszudrücken. Abgeſehen aber von dieſer Etymologie iſt Horos als Harpokrates durch den bekannten Geſtus des auf den Mund gelegten Fingers bezeichnet als der Gott, der ſich noch nicht äußert (denn dieß bedeutet die Sprache), deſſen Name noch nicht ausgeſprochen werden darf, der nur ſtillſchweigend und im Geheimniß verehrt wird. Wir ſehen alſo deutlich, wie Horos heranwächſt, d. h. wie er durch eine Fortbewegung des ägyptiſchen Bewußtſeyns von jenem Anfang aus entſteht.

[1] a. a. O. c. 12.
[2] Vgl. Plutarch a. a. O. c. 19.

Achtzehnte Vorlesung.

Typhon, der in der ägyptischen Mythologie die alles im Wüsten und Leeren erhaltende Macht ist, wenn er den Osiris, den dem blinden Seyn entgegenstehenden Gott, nicht mehr von sich ausschließen kann, wird zerrissen: an die Stelle des ausschließlichen Seyns tritt also die Vielheit und Mannichfaltigkeit. Osiris ist die *αἰτία πάσης γενέσεως*, alles Werdens Herr. Er schafft die Vielheit und Mannichfaltigkeit. Aber die Einheit darf darum nicht verloren gehen. Die reale Einheit, Typhon, soll untergehen, dagegen erhebt sich die höhere, die geistige Einheit — Einheit, die mit freier Mannichfaltigkeit zugleich besteht. Diese höhere Einheit, das, worin Typhon wie Osiris im höheren Sinn ausgeglichen sind, ist Horos, der als demiurgische Potenz die zerrissene Natur gleichsam heilende, wieder zur Einheit verbindende Gott. Ihn (den Horos) setzte der nur noch im untergegangenen Gott lebende und sofern selbst untergegegangene Osiris zunächst als den zukünftigen, seyn sollenden, der darum auch nur stufenweise in die Wirklichkeit eintritt. Denn nur wenn der Geist geboren (und Horos ist eben der Geist oder das A[a]), ist das Blinde völlig besiegt. Da auch wird erst Isis mit dem Schicksal des Osiris-Typhon versöhnt. Im Anfang erscheint sie trauernd über dessen Zerreißung, und wie sie die zerstückelten Glieder des Gemahls wieder zusammensucht. Die Geburt des Horos beruhigt sie erst. Die Mythologie enthält Vergangenheiten, welche außer ihr dem menschlichen Bewußtseyn entschwunden sind. Die Natur ist auch eine Geschichte, aber eine verklungene. Diese Scenen des Schmerzes, des

Digitized by

Unmuths, und wieder die Verſöhnung und Beruhigung, von denen wir auf andere Weiſe nichts wiſſen, haben ſich in der Mythologie reproducirt. — Die Kindheit des Horos iſt ein weſentlicher Zug. Nur langſam wächst er heran. Unter den Sculpturen von Philae, der berühmten Nilinſel bei der letzten Katarrhakte, wo das Grab des Oſiris ſeyn ſollte (das Grab war eigentlich auf einer Nebeninſel, wohin nur den Prieſtern zu gehen verſtattet war, — bei dem in Philae, d. h. bei dem dort beſtatteten Oſiris, war der heiligſte Schwur der Aegypter —), dort, unter den Sculpturen von Philae iſt die Kindheit des Horos nicht weniger als viermal vorgeſtellt. Dreimal erſcheint Horos noch als kleines, ſehr ſchmächtiges Kind im Schooße der Mutter, ein viertesmal ſchon als Knabe, der ſtehend an der Mutter trinkt. Es finden ſich hier noch Abſtufungen und die Idee eines allmählichen Erſtarkens. Plutarch, der offenbar bei manchem, was er berichtet, ägyptiſche Originalſtellen oder Aeußerungen vor ſich hatte, die man gleich an dem tiefſinnigen, ihm meiſt ſelbſt nicht verſtändlichen Inhalt erkennt, ſagt: *ὁ δὲ Ὧρος χρόνῳ τοῦ Τυφῶνος ἐκράτησε*: mit der Zeit wird Horos des Typhons Meiſter[1], was an das Fragment von Pindar erinnert: *χρόνῳ ἐγένετ' Ἀπόλλων*, womit ich übrigens nichts über das Verhältniß des Horos zu Apollon ausgeſprochen haben will. Völlig herangewachſen, iſt es Horos, der Iſis noch Beiſtand gegen Typhon leiſtet. Bis dahin war er immer noch der Werdende, Zukünftige. Jetzt erſt tritt er ſelbſt als Herrſcher auf, und Iſis folgt nun ruhig dem Gott, dem ſie angehört, in die Unterwelt. Auch an ihrer Stelle bleibt eine andere Gottheit in der Gegenwart ſtehen, das dem Horos entſprechende Bewußtſeyn, ihre Tochter Bubaſtis, Schweſter des Horos, die ſich zu dieſem ebenſo verhält, wie Iſis ſich zu Oſiris verhält. Sie tritt ebenſo an die Stelle der Iſis, wie Horos an die Stelle von Oſiris und Typhon. Iſis iſt das zwiſchen beiden zweifelhafte Bewußtſeyn, Bubaſtis das über beiden ſchwebende, und darum nicht mehr zweifelhafte.

Fügen Sie daher zu den Namen der bis jetzt entwickelten ägyptiſchen Gottheiten nun auch den Namen der Bubaſtis. Daß hiemit ihre

[1] a. a. O. c. 40.

wahre Stellung, alſo auch ihre Bedeutung richtig angegeben ſey, kann ſich jeder überzeugen, der die Angabe des Herodotos vergleichen will. Wie, entweder die Aegypter ſelbſt, nachdem ſie mit den Hellenen und deren Vorſtellungen näher bekannt geworden, oder die Griechen den Horos der Aegypter mit ihrem Apollon für eins halten, ſo vergleichen ſie die Bubaſtis mit der griechiſchen Artemis. Inwiefern ſich dieß übrigens ſo verhält, kann ich hier nicht beurtheilen. Dieß wird da beſſer geſchehen, wo auf Apollon und Artemis in der griechiſchen Mythologie die Rede kommt. Vorläufig dient dieſe Vergleichung nur, das geſchwiſterliche Verhältniß zwiſchen Horos und Bubaſtis zu zeigen.

Es iſt nun aber zu bemerken: Jener ganze Vorgang, ich meine Typhons Ueberwindung, des Oſiris und der Iſis Vergeiſtigung, die Macht des Horos — dieß alles muß nicht als ein todtes Verhältniß, ſondern als Ein zuſammenhängendes Geſchehen vorgeſtellt werden. Oſiris iſt nicht eher Herrſcher der Unterwelt, Iſis nicht eher beruhigt (und nur die beruhigte Iſis iſt Mitherrſcherin über die Todten), als bis das Typhoniſche völlig beſiegt und Horos zugleich wirklicher, vollendeter Herrſcher iſt.

Suchen wir uns demgemäß deutlich zu machen, was als Reſultat dieſes ganzen Vorgangs im Bewußtſeyn ſtehen bleibt, ſo iſt alſo nur im Bewußtſeyn geſetzt 1) als Tiefſtes und eben darum Verborgenſtes, als eigentliches Myſterium und Geheimniß des Ganzen, der reine, d. h. der völlig vergeiſtigte, zum Oſiris gewordene Typhon, der aus dem Realen ins Ideale, in die urſprüngliche Potentialität zurückgebrachte, Oſirisgleiche Typhon, wo er ſich wirklich als reines A' verhält. Während des Proceſſes verhält er ſich nicht ſo; denn ſolang er die andern Potenzen ausſchließt, iſt er ſelbſt nicht erſte Potenz. Als dieſer, als erſte Potenz, iſt er Grund (im oft erklärten Sinn), Grund des ganzen beſtehenden Seyns, im Heraustreten aus der Potentialität Grund der Bewegung des Proceſſes. Aber 2) iſt nun eben darum in dem zum Oſiris gewordenen Typhon nicht minder auch der Gott verwirklicht und als Urſache erkannt, welcher ihn aus dem Typhoniſchen überwunden und ihn ins Geiſtige umgewendet hat.

Digitized by Google

Hätte das Typhonische nicht widerstrebt, d. h. hätte das erste Princip unmittelbar, ohne Widerstand, sich vergeistigt, so wäre keine Zerreißung erfolgt. Aber ein Widerstreben mußte seyn, damit alles ausdrücklich gesetzt, jenes letzte Verhältniß in der That als Erzeugtes, als Resultat im Bewußtseyn vorhanden sey. Indem nun aber in dem überwundenen Ersten die zweite Potenz sich vollkommen verwirklicht hat, das Typhonische in dem ersten Princip zur wirklichen Expiration gebracht, und dieses als reiner Osiris, als reines A^1 gesetzt ist, so muß nun gleichzeitig mit der aufgehobenen Spannung auch die dritte Potenz als Horos gesetzt werden. Horos ist aber selbst nur der in höherer Potenz wieder entstandene Osiris. Der erste Osiris, inwiefern er = Typhon (Osiris-Typhon) war, mußte zerrissen werden und in die Vergangenheit zurücktreten, damit der wahre Osiris, der Osiris, der es ist, der Osiris als solcher, d. h. der Gott als Geist, gesetzt werde. Horos ist also nur der Name für den als solchen, und demnach in der dritten Potenz gesetzten Osiris. Auf diese Art ist nun alles Osiris, und nach völlig gelöster Spannung der Potenzen ist im Bewußtseyn gesetzt 1) der Gott, der seiner Natur nach bloß das Seynkönnende ist; dieser aber, nachdem er aus dem Seyn in das lautere Seynkönnen zurückgeführt ist, erscheint als der Gott, der war —; also es ist nun im Bewußtseyn gesetzt: 1) der Gott, der war, 2) der Gott, der ist, 3) der Gott, der seyn wird, d. h. der nicht Einmal nur seyn wird, sondern der ewig seyn wird, d. h. der ewig seyn sollende, dem ewig gebührt zu seyn. Diese drei also, der Gott, der war, der ist, und der seyn wird, sind jetzt in ihrer ursprünglichen Einheit, so nämlich, daß erkannt wird, derselbe sey der erste, der zweite, der dritte, im Bewußtseyn gesetzt, aber diese ursprüngliche Einheit ist im Bewußtseyn nicht schlechthin, sondern als eine gewordene, und eben darum auch erkannte gesetzt.

Auf solche Art also kam das ägyptische Bewußtseyn durch eine ganz natürliche Fortschreitung bis zu dem Punkt, wo die Spannung der theogonischen Potenzen sich löste, und so fand es den Weg vom Polytheismus zu einem Monotheismus, der dann wieder, wie wir bald

Digitized by Google

ſehen werden, die Grundlage einer noch höhern, rein geiſtigen Religion war, die in Aegypten neben der mythologiſchen beſtand, die ſie eben darum nicht aufheben konnte, weil ſie ihre Vorausſetzung war, das, aus dem ſie nicht einmal, ſondern immer wieder entſtand.

Was insbeſondere die von uns angewendete Formel, „der Gott, der war, der iſt und ſeyn wird," betrifft, ſo kann ich dieſe nach der Inſchrift auf dem Bilde der Neith zu Sais nicht für eine dem ägyptiſchen Gedankenkreis fremde Formel anſehen, wenn wir die wahre Idee der ägyptiſchen Neith auffaſſen, worüber ich in der Folge mich noch zu erklären Gelegenheit finden werde. Hier nur ſo viel: die Griechen und wahrſcheinlich die Aegypter ſelbſt — *οἱ σοφώτεροι τῶν ἱερέων* nach Plutarchs Ausdruck — verglichen ſie mit der helleniſchen Athene, der höchſten Intelligenz, dem höchſten Bewußtſeyn, und da iſt wohl ſchon zu vermuthen, daß in jener Inſchrift etwas mehr gemeint war, als die bloße materielle Subſtanz der Natur, von der man freilich ſagen kann, daß ſie bei allem Wechſel der Erſcheinung beharrt; aber dieſe dürftige Wahrheit, auf die abſtract betrachtete Subſtanz der bloßen Sinnenwelt ſich beziehend, iſt nicht im Geiſt der ägyptiſchen Weisheit; daher jene Inſchrift, wenn man ſie anerkennt, den Inhalt des höchſten ägyptiſchen Bewußtſeyns ausdrückt. Doch es braucht dieſer Inſchrift nicht. Entſchieden war der erſte Oſiris der Gott der Vergangenheit, der zweite der Gott der Gegenwart, der dritte der Gott der Zukunft im ägyptiſchen Bewußtſeyn, und der erſte, zweite und dritte waren nur derſelbe Gott. Aber dieſer Monotheismus war kein abſtracter, rationeller oder philoſophiſcher, es war ein überhaupt auf geſchichtlichem Weg entſtandener und beſtimmt mythologiſcher Monotheismus, der eben darum auch keine Urſache hatte von ſeiner Vorausſetzung ſich loszureißen. Nur auf dem von uns eingeſchlagenen Wege läßt ſich begreifen, wie die höhere, nicht zu leugnende Theologie der Aegypter ihre Mythologie nicht aufhob, wie beide zuſammen beſtanden. Ja auf ſolche Weiſe angeſehen, iſt nun dieſer Ausgang des ägyptiſchen Bewußtſeyns ein thatſächlicher Beweis von der Richtigkeit unſerer ganzen Entwicklung.

Der Polytheismus iſt oft als zerriſſener Monotheismus erklärt worden. In dem διαμελισμός, διασπασμός des Oſiris haben wir in der Mythologie ſelbſt dieſen Begriff einer Zerreißung der Einheit. Aber eben dieſe zeigt uns auch, daß nur eine untergeordnete Einheit zerriſſen wird, daß dieſe Zerreißung nur der Uebergang iſt zu jener höheren geiſtigen Einheit, die wir im Ende der ägyptiſchen Mythologie wirklich erkannt und ausgeſprochen antreffen. Der Polytheismus iſt inſofern mehr Uebergang zum actuellen, zum wirklichen, zum erkannten Monotheismus. Es iſt ein großer Irrthum der gewöhnlichen Anſicht, in der Vielheit des Polytheismus das dem beſſern Princip Widerſtrebende zu ſehen; im Gegentheil iſt es vielmehr gerade das beſſere, die falſche Einheit verneinende Princip, das mit der Vielheit einverſtanden iſt. Die Einheit, die ſich in dieſer zerſtört, iſt nicht die eigentlich ſeyn ſollende, deren Untergang wir wie Iſis zu beklagen und zu beweinen hätten. Der abſolute, der nichts ausſchließende, wahrhaft all-einige Gott kann dem Bewußtſeyn nur entſtehen, indem der ausſchließliche als ſolcher überwunden, in die bloße Potenz zurückgebracht wird; aber allerdings muß eben darum auch das Bewußtſeyn an dem ausſchließlichen feſthalten; denn hielte es nicht feſt an ihm, ſo könnte ihm der abſolute, der nichts ausſchließende nicht dafür, d. h. nicht gleichſam als Erſatz des falſch-Einen, nicht an deſſen Statt, und demnach nicht als der nun wahrhaft ſeyende werden.

Alſo jener Monotheismus, auf welchen das ägyptiſche Bewußtſeyn hinausgeht, iſt ein geſchichtlich entſtandener. Aber auch dieſe Geſchichte ſelbſt wieder — die ganze Geſchichte des dem guten Gott widerſtrebenden Typhon (er wird vielfach mit dem Ahriman der Perſer verglichen), die Geſchichte der Unthaten des Typhon, des zerriſſenen, des vom Seyn abgeſchiedenen, aber in Horos wiedergeſtellten Oſiris — auch dieſe ganze Geſchichte iſt im ägyptiſchen Bewußtſeyn nicht als eine einſtirallemal geſchehene enthalten, ſondern als eine immer wieder geſchehende und ſich beſtändig, ſelbſt in jedem Jahreslauf wiederholende. Die höchſte Idee alſo iſt eine immer wieder lebendig ſich erzeugende. Wenn auf ſolche Art jene Geſchichte ſich für das ägyptiſche Bewußtſeyn zu einer

wahrhaft ewigen, d. h. zu einer immerwährenden, immerwährend ſich ereignenden erhob, ſo verband ſie ſich von der andern Seite eben dadurch mit dem ganzen Leben des Aegypters, ſowie mit allen Beſonderheiten ſeines an Wundern reichen Landes, ſie begleitete ihn durch den ganzen Jahreslauf, und verwebte ſich ihm mit dem jährlichen Wechſel der Erſcheinungen ebenſowohl, als ſeine Geſchäfte und Arbeiten; ſie wurde immer aufs Neue gleichſam erlebt, und dadurch aufs Neue beglaubigt. Hierin alſo liegt der Grund der ſcheinbar kalendariſchen und aſtronomiſchen Bedeutung der ägyptiſchen Götter, wodurch ſich nur derjenige täuſchen laſſen kann, der nicht in dieſes ganze Syſtem von vorn herein gekommen iſt. Nicht Sterne, nicht Sternperioden, nicht die Punkte des Jahreslaufs bedeuten die Götter, ſondern umgekehrt das ganze Jahr iſt dem Aegypter nur Wiederholung der ewigen, d. h. immerwährenden Geſchichte ſeiner Götter. Nicht ihre Religion iſt kalendariſch, ſondern umgekehrt, ihr kalendariſches Syſtem iſt religiös, und durch Religion geheiligt. Wenn Sie alſo z. B. bei Creuzer oder bei andern leſen, Horos ſey die Sonne in der Sonnenwende, die Sonne in ihrer höchſten Kraft, der ſchwächliche Harpokrates die Sonne zur Zeit ihrer geringſten Kraft im Winterſolſtitium, ſo wiſſen Sie, was davon zu halten iſt. Nach Plutarch war vom 17ten des Monats Athyr (= 13. November) an Klage und Weinen in Aegypten, die Trauerzeit um den verſchwundenen Oſiris, es war die Zeit, wo der ἀφανισμός, das Unſichtbarwerden des Oſiris (das alſo ein immer wieder geſchehendes war), gefeiert wurde, dagegen mit dem 11ten des Monats Tybi (dem 6ten Januar), wo die Sonne wieder mächtig wird, fängt die Jubelzeit Aegyptens an, d. h. ſie knüpfen an eine analoge Periode ihres auch durch den regelmäßigen und gleichförmigen Wechſel der Erſcheinungen ausgezeichneten, ja einzigen Landes den Moment des wiedergefundenen Oſiris ihrer Göttergeſchichte. Auf dieſe Art alſo, durch dieſe liebevolle Verſchmelzung ihrer Göttergeſchichte mit der ganzen Natur war dieſe Geſchichte eine fortdauernd lebendige, immer wieder begangene, in einem beſtändigen Feſtcyclus wiederkehrende, im Bewußtſeyn erneute. Was anders als dieß iſt auch die Bedeutung jedes Feſtcyclus? In keiner

andern Abſicht wird auch in der chriſtlichen Kirche das Feſt des Erlöſers in jedem Jahr und zur beſtimmten Zeit wieder begangen, ohne daß es darum jemand anders als einem verdrehten Kopf wie Dupuis einfallen wird, den Erlöſer für eine bloß kalendariſche Potenz zu erklären.

Eben darum nun auch, weil die Geſchichte des Oſiris als eine ihrer Natur nach ewig geſchehende betrachtet wird, hat auch Typhon noch immer einen gewiſſen Theil von religiöſer Verehrung. Denn er iſt zwar innerhalb dieſer Geſchichte beſiegt, d. h. zur Vergangenheit geworden, da aber dieſe Geſchichte ſelbſt eine ewige, d. h. immerwährende iſt, ſo iſt auch die Beſiegung des Typhon nicht eine immer geſchehene, ſondern eine immerwährende Beſiegung. Die Nothwendigkeit, beides auszudrücken, ſowohl die immer noch fortdauernde, alſo noch immer der Beſiegung bedürftige Macht des Typhon, als ſeine wirkliche Beſiegung, dieſe Nothwendigkeit brachte von ſelbſt mit ſich, daß die auf den Typhon ſich beziehenden Gebräuche in verſchiedenen Theilen des Jahrs verſchiedene waren. Plutarch ſagt: die ſchon gebrochene, aber noch mit dem Tode ringende und in den letzten Zuckungen liegende Kraft des Typhon (ich habe den Kampf des Typhon von Anfang gleichſam als Todeskampf vorgeſtellt; wie ich dieſen Ausdruck zum erſten Mal brauchte, bei meinen erſten Arbeiten über dieſen Gegenſtand, kannte ich dieſe Stelle und alſo auch dieſe Ausdrücke des Plutarch nicht; dieſes Zuſammentreffen meiner ganz unabhängig von ſeinen Ausdrücken entſtandenen Begriffe mit dieſen Ausdrücken, dergleichen mir in manchen andern Fällen noch begegnet iſt, darf ich daher wohl als ein Zeugniß ſowohl für mich ſelbſt als auch für Plutarch anführen) — dieſer alſo ſagt: die ſchon gebrochene, noch mit dem Tode ringende Kraft des Typhon werde das einemal mit Opfern verſöhnt und beſchwichtigt, dann aber, und in andern ägyptiſchen Feſten auch wieder verhöhnt und übermüthig verſpottet[1]. Das Letzte, dieſer Hohn ſelbſt, iſt ein Beweis, daß das

[1] Die Stelle a. a. O. c. 30 lautet: *Τὴν τοῦ Τυφῶνος ἡμαυρωμένην καὶ συντετριμμένην δύναμιν, ἔτι δὲ καὶ ψυχορραγοῦσαν καὶ σφαδάζουσαν, ἐστὶν αἷς παρηγοροῦσι θυσίαις καὶ πραΰνουσιν. ἐστι δ' ὅτε πάλιν ἐκπαιγνοῦσι καὶ καθυβρίζουσιν ἐν τισιν ἑορταῖς.*

Digitized by Google

Bewußtſeyn jene typhoniſche Gewalt als eine reale empfunden hatte. Dieſer Hohn und Spott iſt nur der natürliche Ausbruch des von einer drohenden Gewalt, die plötzlich in nichts ſich verwandelt, befreit ſich fühlenden Bewußtſeyns. Dieſes Gefühl der unmittelbaren Freiheit der Menſchen, die ſich vor keiner Gewalt mehr entſetzt, äußert ſich auf dieſelbe Weiſe mehr oder weniger in allen Religionen. Wie der Aegypter des Typhon ſpottet, ſo ſpottet der Hellene des Kronos, wie aus manchen Redensarten erhellt, z. B. wenn der Grieche ſagt: O du Kronos! anſtatt: du Einfältiger, oder im ähnlichen Sinn bei Ariſtophanes „nach kroniſchen" ſo viel iſt als nach uralten, altväteriſchen Dingen riechen; oder auch, wenn durch verſchiedene Zuſammenſetzungen mit dem Wort Kronos alte, ſchwachſinnige Männer bezeichnet werden. Aber denſelben Typhon, der bei dieſen Volksfeſten verhöhnt wurde, ſuchte man in andern wieder durch Opfer zu beſchwichtigen und gleichſam zu bereden, beſprechen, πείθειν, ein Wort, das wirklich gebraucht wird. Der Widerſpruch dieſes Benehmens war dadurch ausgeglichen, daß es ein anderer Tag war, an welchem dieſer Gott oder Dämon verſpottet, ein anderer, an dem er mit Opfern geehrt und beſänftigt wurde. Auf dieſe Art wurde alſo, wie dieſe ganze Geſchichte, ſo auch Typhon im Bewußtſeyn des ägyptiſchen Volks noch immer gegenwärtig und lebendig erhalten. Selbſt ſceniſch, wie wir durch Herodotos wiſſen, wurden an dem zirkelrunden See zu Sais in alljährlich wiederkehrenden Feierlichkeiten die Leiden des Oſiris dargeſtellt. Die ganze ägyptiſche Religion blieb gleichſam ein beſtändiger Kampf gegen das Typhoniſche, ſie war die immer wiederkehrende Geſchichte einer wahrhaften und wirklichen Erlöſung.

Ein anderer merkwürdiger Zug von der Art des zuletzt angeführten — ein Beweis, daß das ägyptiſche Bewußtſeyn, indem es bis zur höchſten Einheit fortging, nicht aufhörte ſeiner erſten Vorausſetzung ſich bewußt zu ſeyn, daß es alſo auch z. B. den Typhon noch betrachtete, nicht als Gegenſtand einer einmal geſchehenen, ſondern einer fortwährend geſchehenden Ueberwindung, iſt die merkwürdige Beobachtung, welche ſchon Strabo zu ſeiner Zeit, neuerdings die Franzoſen wieder gemacht

Digitized by Google

haben, nämlich daß durch ganz Aegypten neben den Tempeln der großen Gottheiten, namentlich des Horos, Heiligthümer des Typhon, Typhonien genannt, errichtet sind. Strabo sah zu Tentyra außer dem Tempel, wie er sagt, der Aphrodite und der Isis mehrere Typhonien[1]. Ersteres ist auch von den Franzosen wieder gefunden worden. Auf der Insel Philä neben den Tempeln der Isis und Osiris, ebenso zu Hermonthis, finden sich Typhonien, und zwar ist es damit fast wie das deutsche Sprüchwort sagt, daß wo unser Herrgott eine Kirche hat, dem Teufel eine Kapelle daneben erbaut wird. Diese Typhonien sind nämlich im Vergleich mit den Tempeln, bei denen sie sich finden, klein und von geringerem Umfang. Dadurch soll eben die zwar verminderte und eingeschränkte, aber doch auch zugleich noch fortbestehende Kraft des Typhon angedeutet werden. Ein besonders merkwürdiges Typhonium findet sich bei dem noch wohl erhaltenen Tempel des Horos in Edfu, der Apollinopolis Magna der Alten. Dieses herrliche, den Tempeln von Theben und Memphis in Größe und Pracht nichts nachgebende Gebäude war von kolossalem Umfang; es hatte im Ganzen eine Länge von 424′, seine Façade eine Breite von 212′; in gleich kolossalen Verhältnissen sind die pyramidalischen Massen, welche den ersten Eingang zieren, waren die Flügelthüren desselben; von denen nur noch die Angeln vorhanden sind (diese gigantische Pforte hatte 150′ Höhe); in gleichem Verhältniß kolossal sind die Sculpturen, welche die vier Seiten des Gebäudes bedecken. Dieser große Tempel also hatte *vor* sich einen zweiten, der bloß aus einem Porticus und dem eigentlichen Heiligthum bestand, und mit einer Gallerie umgeben war, und dieser kleinere Tempel war ein typhonischer. Hier sehen wir also ein Typhonium nicht bloß in der Nähe des Tempels, sondern *vor* demselben, ihm vorausgehend (Vorhof); dieß ist nicht etwas Zufälliges, sondern Absichtliches und Bedeutendes; denn Typhon ist in der That das Vorausgehende, das Prius, die Voraussetzung der höhern Gottheiten, desjenigen Princips, an dessen Ueberwindung sie sich *als* die höheren erweisen; eben darum, weil ihre Voraussetzung, verhält sich das typhonische Princip auch als das auf

[1] Lib. XVII. c. 1 (p. 815).

Digitized by Google

die höhern Götter hinleitende. In der That, die Description de l'Egypte ſagt ausdrücklich: Les Typhoniens *precèdent* presque toujours les grands monuments. Da hier geſagt, daß ſie *faſt* immer den großen Tempeln vorausgehen, ſo wäre intereſſant zu wiſſen, wo ſie ihnen nicht vorausgehen[1]. In dem großen Tempel zu Ombos befanden ſich zwei auf gleicher Linie liegende Abtheilungen, wovon die eine, wie man meint, dem als Krokodil vorgeſtellten Typhon, die andere dem guten Geiſt, dem Horos, gewidmet war. Hier waren alſo beide noch mehr parallel gedacht. Die Typhonien vor den Tempeln der großen Gottheiten erinnern an die Alleen von koloſſalen Sphinxen, die zu den großen Tempeln in Karnak und Luxor führten. Auch hier lag der Begriff einer Hinleitung zu jener höchſten Idee zu Grunde, die in den Tempeln ſelbſt dargeſtellt werden ſollte.

Die fortdauernde Verehrung, die auch dem typhoniſchen Princip in Aegypten erzeigt wurde, war ganz in der Ordnung. Denn eben dieſes in einem beſtimmten Moment des Bewußtſeyns als typhoniſch angeſehene Princip iſt doch im Grunde nichts anderes als das tiefſte Princip der natürlichen Religion. Die natürliche Religion entſteht eben durch die Ueberwindung dieſes Princips. Denn dieſelbe Potenz, welche in das Seyn hervortretend den Gott *negirt*, dieſelbe Potenz zurück überwunden ins nicht Seyn, verwandelt ſich in das Setzende des Gottes, an ihr *haftet* eigentlich dem Bewußtſeyn der Gott. Der wahre Aus-

[1] Wenn es ſo wäre, wie Champollion (Lettres écrites d'Egypte et de Nubie p. 193, douxieme lettre) in Bezug auf das zweite „Typhonium genannte" Gebäude in Edfu angibt, daß ſolches nämlich einer der kleinen, Mammisi (Ort der Niederkunft) genannten Tempel wäre, die, wie er ſagt, immer neben dem großen, der Verehrung einer Trias geweihten Tempel erbaut werden, und die als Bild der himmliſchen Wohnung gemeint waren, wo die Göttin die *dritte Perſon* der Trias, die immer unter der Form eines kleinen Kindes abgebildet iſt, gebären: ſo würde die Kleinheit der Typhonien, anſtatt die ſchwindende Kraft eines Gottes, der nicht mehr iſt, die Kleinheit des Gottes, der noch nicht iſt, andeuten. Das Mammiſi von Edfu ſtellt wirklich die Kindheit und Erziehung des jungen Har-Sant-Tho, Sohn von Har-hat und Hathör dar, dem die Schmeichelei den ebenfalls noch als Kind vorgeſtellten Evergetes II. beigeſellte. Auf das Specielle dieſer Deutung können wir uns nicht einlaſſen.

Digitized by Google

gangspunkt der ägyptiſchen Mythologie und Theologie iſt nicht, wie z. B. Creuzer annimmt, der Monotheismus ſelbſt: dieſer iſt vielmehr das Ende, wohin beide gelangen. Der letzte oder tiefſte Punkt aber, an dem die ganze Kette der immer höher aufſteigenden mythologiſchen und religiöſen Ideen Aegyptens gleichſam befeſtigt iſt, iſt Typhon. Dieſer iſt die erſte Potenz, die zweite hat nichts anderes zu thun, als daß ſie dieſe erſte niederhält und endlich gar überwindet. Durch dieſes Niederhalten der erſten wird ſie eben (wird die zweite Potenz) Urheberin aller der Wohlthaten, durch welche menſchliches Leben und durch welche insbeſondere ägyptiſches Leben beſteht. Dadurch, daß ſie jenes verzehrende, dem materiellen Leben feindliche Princip niederhält, wird ſie Urſache der allgemeinen, die Früchte anſchwellenden Feuchtigkeit[1], Urſache des regelmäßig übertretenden, den Boden Aegyptens mit neuem fruchtbarem Schlamm bedeckenden und die Sandwüſte wohlthätig einſchränkenden Nilſtroms, Urſache der ſchwellenden Saaten, von denen das Land Aegypten bedeckt iſt. Aber eben weil dieſe zweite Potenz in dem Niederhalten und Bewältigen der erſten ſich gleichſam erſchöpft, eben darum verlangt das Bewußtſeyn eine dritte Potenz, die, daß ich ſo ſage, nichts zu thun hat, einen gleichſam unbeſchäftigten, d. h. freien Gott, einen Gott, der nur da iſt, um auf jenes Verhältniß der Unterwerfung das Sigel zu drücken, eben dieſes Verhältniß in ein beſtändiges, bleibendes zu verwandeln (anders iſt nach meiner Meinung der Beiſtand nicht zu denken, den Horos der Iſis zur völligen Beſiegung des Typhon leiſtet). Das Bewußtſeyn, ſage ich, verlangt eine dritte Potenz, die nichts mehr zu thun hat, die nicht, wie die zweite, nothwendig wirkt, wirken muß, die alſo frei iſt zu wirken, die ihres Seyns ſicher, mit ihm anfangen und thun kann, was ſie will. Dieſe Potenz alſo iſt Horos, und auf dieſe einfache Weiſe baut ſich im ägyptiſchen Bewußtſeyn die in den frühern Mythologien zertrennte Alleinheit wieder auf.

Gleichwie unter jenen drei Potenzen die erſte, nachdem ſie ſich ſelbſt

[1] Plutarch ſagt von jenen Unterrichtetern unter den Prieſtern: ſie nennen den Oſiris ἀπαθῆ τὴν ὑγροποιὸν δύναμιν καὶ ἀρχήν.

— eben dadurch den andern ungleich geworden iſt, dieſe ausſchließt, ſo wird, wenn jene in die ſich ſelbſt gleiche — wenn die außer ſich ſeyende in ſich ſelbſt, in ihre reine Geiſtigkeit zurückgebracht iſt —, nun umgekehrt auch jene Ausſchließung aufgehoben, und es wird nach Wiederherſtellung der materiellen Einheit die über-materielle, die aus dem Bewußtſeyn ganz verdrängte und in die Tiefe zurückgetretene, — es wird auch der in den Potenzen Eine Gott in das wirkliche Bewußtſeyn eintreten. Aber auch dieſer nicht weiter zertrennliche, ſondern unüberwindlich Eine Gott tritt doch nicht unmittelbar ins Bewußtſeyn ein, ſondern nur in Folge der geſetzten und der wieder aufgehobenen Spannung, alſo auch nicht, ohne vom Bewußtſeyn auf dieſe bezogen zu werden; er kann daher nicht ins Bewußtſeyn eintreten, ohne ſofort demſelben ſich wieder in drei Geſtalten darzuſtellen, — in drei Geſtalten, weil in jeder der ganze und unzertrennlich Eine iſt. Dieſer Eine und ſelbe Gott kann nämlich dennoch wieder dreifach betrachtet werden: 1) im Zuſtand ſeiner urſprünglichen, noch unoffenbaren Einheit, vor der Zertrennung der Potenzen, vor der Weltſchöpfung; hier iſt er alſo der verborgene Gott im höchſten Sinne des Wortes; 2) im Moment der Zertrennung, des Auseinandergehens, der Spannung und Entgegenſetzung der Potenzen, — im Moment der Weltſchöpfung, in ſeiner demiurgiſchen Eigenſchaft, als Demiurg; 3) im Moment der wiederhergeſtellten Einheit, im Moment der zu ihrer urſprünglichen Einheit wieder gebrachten Potenzen; hier iſt er alſo zugleich der zu ſich ſelbſt oder in ſich ſelbſt zurückgekehrte Gott, der Gott, der im höchſten Sinne ſich ſelbſt beſitzender und begreifender Geiſt iſt. — Dieſe ſind drei Geſtalten des Einen Gottes, die über den drei Potenzen, ſie eben dadurch übertreffen, daß jede derſelben der ganze Gott iſt, nur von einer Seite oder in einem Moment betrachtet, — dieſe drei Geſtalten des Einen Gottes bilden den Inhalt des höchſten Syſtems der ägyptiſchen Theologie, ſie ſind diejenigen Götter, von welchen die Kenner unter den Alten ſagen, daß ſie die *θεοὶ νοητοί*, die intelligibeln, d. h. die nur durch reines Denken zu erkennenden Götter ſeyen. Darf ich hoffen, daß die Folge, in der wir die ägyptiſche Götterlehre von der tiefſten Stufe bis

Digitized by Google

zu den höchſten, immateriellen Göttern aufgebaut haben, Ihnen einleuchtend geworden, ſo begreifen Sie wohl, welche Verwirrung in die ägyptiſche Mythologie kommen muß, wenn man dieſe letzten, nur noch intelligibeln Götter für die erſten und die anfänglichen nimmt, und von ihnen die relativ materielleren, untergeordneten, ableiten will, wie dieß in den gewöhnlichen Darſtellungen geſchieht. Doch über dieſen Mißverſtand werde ich mich am Ende noch genauer erklären können. Statt deſſen möchte eine andere vorläufige Bemerkung hier an ihrer Stelle ſeyn. Nach dem tiefſinnigen Geiſt des ägyptiſchen Volks, wie er ſich in ſo vielen ſeiner Schöpfungen ausprägt, iſt es eben nicht zu verwundern, daß es zu dieſen reinintelligibeln Göttern fortgeſchritten iſt, zu dieſen Göttern, die zwar noch immer aus der Mythologie, in Folge der Mythologie entſtehen (welche hier den Charakter einer Offenbarung annimmt), aber doch ihrer Natur nach ganz unmythologiſche, über die Mythologie hinausgehende, man könnte beinahe ſagen, metaphyſiſche Götter ſind. Dieſes alſo iſt nicht zu verwundern, aber das iſt zu bewundern, daß es den Weiſen des Volks gelungen, die ſo hoch geſtellten Götter zu Volks- ja zu Landes- oder doch Reichsgöttern zu erheben; denn dieſe Götter ſind es, denen die größten und herrlichſten aller ägyptiſchen Tempel geweiht waren, jene über alle Beſchreibung großen, ſelbſt in ihrer theilweiſen Zerſtörung noch jedem für das Ernſte und Erhabene empfänglicheren Gemüth ehrfurchtsvolles Staunen gebietenden Tempel und Monumente zu Theben, zu Memphis und einſt unſtreitig auch zu Sais. Nichts ſpricht ſo ſehr für die Stufe von religiöſer Bildung, die das ägyptiſche Volk erreicht hatte, als dieſe Monumente, wenn man zugleich die Bedeutung der Götter kennt, denen ſie geweiht ſind. Daß es möglich war, das Volk zu ſolchen ungeheuren Bauwerken für dieſe rein geiſtigen Götter zu beſtimmen, gibt über den Gehorſam des Volks gegen ſeine Prieſter und die Art von unumſchränkter Leitung, welcher es ſich gegen dieſe unterwarf, den beſtimmteſten Aufſchluß.

Vor allem jedoch liegt mir nun ob, dieſe höchſten ägyptiſchen Götter namhaft zu machen, den Beweis zu führen, daß ihnen dieſe von uns beigelegte Bedeutung zukam.

Digitized by Google

Der erſte alſo iſt, wie geſagt, der Gott in der urſprünglichen Verborgenheit, Hineinwendung aller Potenzen, der Gott vor der Weltſchöpfung. Dieſer iſt der ägyptiſche Ammon, wie die Griechen ihn ausſprachen; ägyptiſch, wie Plutarch anführt, lautete der Name Amun. Nach Manetho, den Plutarch hiebei anführt, bedeutet Amun das Verborgene (τὸ κεκρυμμένον). Hekatäos dagegen ſagt: Amun ſey eigentlich eine Aufrufungsformel der Aegypter, und darum haben ſie den erſten, d. h. den höchſten Gott, welchen ſie mit dem All für eins (d. h. eben für die höchſte Einheit des All, die höchſte All-einigkeit halten), darum haben ſie dieſen Gott, als der unſichtbar und verborgen ſey, indem ſie ihn gleichſam aufrufen und ermahnen ſichtbar zu werden, ſich ihnen zu offenbaren, Ἀμοῦν genannt. Wie es ſich mit dieſen voneinander abweichenden Erklärungen übrigens verhält, darin ſtimmen beide überein, daß Amun der noch verborgene, unoffenbare, übrigens doch ſich offenbaren, aus ſich ſelbſt herausgehen könnende Gott ſey. Eben dieſer mit dem Begriff des Amun weſentlich verbundene Begriff der Unſichtbarkeit erhellt aus jener Erzählung von Herakles, der den Zeus-Amun (denn nach ihrer Gewohnheit nennen die Griechen den höchſten ägyptiſchen Gott mit dem Namen ihres höchſten Gottes), dieſen alſo bittet Herakles, ſich ihm zu offenbaren, was alſo ein nicht-offenbar-Seyn vorausſetzt. Bekanntlich ſetzt die Fabel hinzu, daß er ſich ihm verhüllt unter der Form der abgeſtreiften Haut eines Widderkopfs gezeigt habe. Auch ſieht man Ammon in dieſer Form in Bildwerken und andern Darſtellungen. Alſo auch die in ſich gekrümmten Hörner des Widderkopfes möchten nach ägyptiſcher Symbolik nur die Zurückwendung in ſich ausdrücken, in welcher der verborgene Gott gedacht wird. Die Stadt dieſes Gottes (von den Griechen eben darum Diospolis genannt) war nun die berühmte Thebe, die Homer aus ferner Kunde als ein Weltwunder beſchrieben, er nennt ſie ἑκατόμπυλος πόλις, die hundertthorige Stadt, und einen Begriff von ihrer Bevölkerung gibt, daß, wie Homer ſagt[1], täglich aus jedem dieſer hundert Thore 200 Mann mit Roß und Wagen ziehen. Die religiöſen Erzählungen der Aegypter ſelbſt

[1] Il. IX, 383.

ſchreiben die Gründung der Stadt dem Oſiris zu. Im Anfang hatte ſie ſich bloß auf dem öſtlichen Ufer des Nils ausgebreitet, der älteſte Theil der Stadt lag zwiſchen dem Fluß und der arabiſchen Bergkette; hier finden ſich noch die Ruinen des größten und älteſten Tempels von Theben, der der Tempel von Karnak genannt wird. Später wurde auch das weſtliche Ufer des Fluſſes von Häuſern, Palläſten und religiöſen Gebäuden bedeckt. Theben in ſeiner Herrlichkeit erſtreckte ſich von einem Berg zum andern, und füllte die ganze Breite des Nilthals aus. Denon ſetzt nach ſeinen Unterſuchungen den Umfang der alten Stadt auf 12 franzöſiſche Lieues, ihren Durchmeſſer auf wenigſtens 2 — 3 Lieues, und es iſt wohl, nach allem zu ſchließen, kein übertriebener Ausdruck, wenn Diodor von S. ſagt: Eine herrlichere Stadt hat die Sonne niemals geſehen. Den weiten Raum dieſer Stadt füllte die Frömmigkeit des durch ein hohes geiſtiges Bewußtſeyn glücklichen ägyptiſchen Volks mit den größten Wundern ſeiner religiöſen und ſymboliſchen Architektur. Wenn man die Abbildungen — vorzüglich in der Description de l'Egypte, wohl dem unvergänglichſten aller Monumente Napoleons und der großen Conceptionen ſeiner orientaliſchen Einbildungskraft — wenn man dieſe Abbildungen betrachtet, die ungeheuren Pylonen des Tempels von Karnak, die großen Koloſſe von Granit vor den verſchiedenen Eingängen des Heiligthums, unter dem Hauptporticus von 142 Säulen, von denen die mittelſte Reihe 11 Fuß Durchmeſſer, 31 Fuß Umfang und 180 Fuß Höhe hatte, oder jene Obelisken, von denen zwei noch ſtehen, von 100 Fuß Höhe, aus einem einzigen Block roſenrothen Granits beſtehend (welche Idee ſelbſt von der mechaniſchen Weisheit der Aegypter erregen dieſe Werke! Denon hat berechnet, daß es nach unſern Verfahrungsweiſen Millionen koſten würde, ihnen bloß eine andere Stellung zu geben) — wenn man die dreifache Allee von koloſſalen Sphinxen betrachtet, die eine aus Sphinxen mit Thierköpfen, die auf eine zweite von Sphinxen mit menſchlichen Köpfen ſtößt, und die dritte mit Widderköpfen durchſchneidet, die von der ſüdlichen Pforte des Tempels von Karnak bis nach Luxor eine Meile weit führt: ſo mag man von der ungeheuern, alle Einbildung unſrer leeren und eiteln Zeit niederſchlagenden Größe

dieſer Monumente ergriffen ſeyn. Aber nicht dieſe äußerliche, ſondern die innere Größe dieſer Monumente iſt es, welche den tiefſten Eindruck macht. Wenn man dem Eindruck der Proportion und dem geiſtigen Ausdruck des Ganzen ſich hingibt, ſo fühlt man, daß in dieſem bis zum Schauerlichen gehenden Ernſt, dieſer unſern Geiſt gleichſam über ſeine Schranken ausdehnenden Majeſtät der Verhältniſſe die wahre Größe der Gottheit, die hier verehrt wurde, ſich kund gibt, daß nicht eine gemeine mythologiſche Gottheit, daß hier wirklich das höchſte Weſen verehrt und angebetet wurde. So viel alſo von Amun.

Die zweite Geſtalt, in der ſich der eine Gott darſtellt, iſt der Gott im Momente der Expanſion, des Auseinanderhaltens, der Spannung der Potenzen, der Gott in ſeiner demiurgiſchen Ausbreitung, wo er doch zugleich die geſpannten Potenzen zuſammen und in Einheit erhält. Dieſer zweite der intelligibeln Götter iſt in dem ägyptiſchen Syſtem der Phtha (bei den Griechen Phthas, dieß iſt aber bloß griechiſche Endigung, wie aus der Schreibung des Namens in der griechiſchen Ueberſetzung der Inſchrift von Roſette erhellt). Der Name, den ihm die Griechen durchgängig geben und den ihm bereits Herodotos gibt, iſt Hephäſtos; denn als Hephäſtos erſchien er ihnen eben wegen ſeiner demiurgiſchen Eigenſchaft. Hephäſtos gilt auch in griechiſchen Vorſtellungen als demiurgiſche Potenz. Er iſt es, der in ſtrengem Zwange (indem er die ſtreitenden Potenzen nicht auseinander läßt) das All zuſammenhält. Den Herodotos aber ſcheint vorzüglich das Bild des Phtha ſelbſt beſtimmt zu haben, ihn mit dem griechiſchen Hephäſtos zu vergleichen. Er ſah dieſes Bild in dem Tempel des Gottes zu Memphis, und erwähnt es da, wo er das Wüthen des Perſerkönigs Kambyſes gegen die Heiligthümer Aegyptens erzählt (die Eroberung des Kambyſes ſtörte zuerſt das Glück des bis dahin ſo viele Jahrhunderte in ſich abgeſchloſſenen ägyptiſchen Volks; Kambyſes, als Anhänger des perſiſchen Zabismus und bildlos verehrter Gottheiten, war von fanatiſcher Wuth gegen die bildlichen ägyptiſchen Götter entbrannt), da alſo berichtet Herodotos[1], daß Kambyſes in den Tempel des Phtha gegangen

[1] Lib. III. c. 37.

und über die Bildſäule deſſelben in ein großes Gelächter ausgebrochen ſey. Dieſe nämlich ſey ähnlich den phönikiſchen Patäken, Bildern von Schutzgöttern, welche die Phönikier an den Vordertheilen ihrer Schiffe zu führen pflegen, und wenn man etwa dieſe nicht geſehen hätte, ſo wolle er hinzufügen, daß ſie πυγμαίου ἀνδρὸς μίμησις, die Nachahmung eines zwergartigen Mannes geweſen. Nun findet ſich unter anderm auf einem Fries des Tempels zu Edfu, der in der Description de l'Egypte und auch von Creuzer unter den ſeinem Werk beigegebenen Abbildungen mitgetheilt iſt, auf dieſer findet ſich ein ſolches Bild des Phtha, das Creuzer offenbar unrichtig für einen Typhon, Hirt aber richtiger für ein Bild des ägyptiſchen Demiurgen erklärt, das durch die Aufgedunſenheit, das Aufgeſchwollenſeyn des Geſichts ſowie des Unterleibs bei verhältnißmäßig geringer Höhe wohl einem Kambyſes den Eindruck eines zwergartigen Mannes machen und Lachen erregen konnte. Was nun aber den Grund dieſer ſeltſamen Bildung des ägyptiſchen Demiurg betrifft, ſo möchte ſie ſich ganz einfach daraus erklären, daß der die Weltkräfte, die bereits auseinandergehenden Potenzen, enthaltende, alſo doch noch immer zuſammenhaltende, ſie nicht völlig auseinander laſſende Gott nicht wohl anders abgebildet werden konnte. Es iſt der erſte turgor vitalis, daß ich dieſen phyſikaliſchen Ausdruck brauche, der Turgor, die Spannung der Weltkräfte ſelbſt, die der Demiurg noch immer in ſich enthält, der durch dieſe Turgeſcenz des Gottes ſelbſt ausgedrückt wird. Und ſo dient nun hinwiederum dieſe durch Herodotos bezeugte, an noch vorhandenen Sculpturen ſichtbare Bildung des ägyptiſchen Phtha als Beweis für die Richtigkeit der Erklärung, daß Phtha der Gott in der Ausbreitung, in der Spannung der demiurgiſchen Potenzen, mit Einem Worte der Gott im Momente der Schöpfung ſey. So viel alſo von der zweiten Geſtalt.

Die dritte Geſtalt iſt nun der aus der Spannung und Entgegenſetzung der Potenzen in die urſprüngliche Einheit zurückgekommene Gott, der Gott der — nun nicht mehr bloß weſentlichen (wie ſie im Amun geſetzt war) ſondern verwirklichten Einheit. Nun fehlt es zwar nicht an einem dritten Namen. Der dritte, der unter dieſen intelligibeln

Digitized by Google

Göttern genannt wird, iſt *Κνήφ* (dieß die Form, die er bei Plutarch und Euſebius hat), aber auch Chnubis, Chumis, bei Einem Schriftſteller Enef kommt vor. Daß dieß nur verſchiedene Formen deſſelben Namens ſind, darüber iſt kein Zweifel. In manchen Stellen aber, ſo wie auch in Inſchriften, ſcheint Kneph nur ein anderer Name des Amun zu ſeyn. So z. B. ſagt Plutarch von den Einwohnern der Thebais: „Sie kennen keinen ſterblichen Gott, ſondern den ſie Kneph nennen, der unerzeugt (*ἀγένητος*) und unſterblich ſey“[1]. Ich führe die Worte an, weil ſie nebenbei zum Beweis dienen, daß wir ganz richtig und der wahren Idee gemäß dieſe Götter, zu welchen Amun oder Kneph gehört, für eine andere Art oder Ordnung von Göttern erklärt haben, als zu welchen Oſiris, Typhon und ſelbſt Horos noch gehören. Alle mythologiſchen Götter ſind wirklich gewordene Götter, *θεοὶ γενητοί*, jene höheren, intelligibeln ſind ewige, ungewordene und ungezeugte, ſo wie umgekehrt der unerzeugte Gott, wie Kneph genannt wird, auch nur der mit dem reinen Verſtande zu faſſende ſeyn kann; er kann dem Bewußtſeyn nicht, wie die andern mythologiſchen Götter, durch einen Proceß ſich erzeugen. Der unerzeugte Gott iſt alſo an ſich ſelbſt auch der intelligible. — In hieroglyphiſchen Schriften wird Chnubis, anſtatt mit phonetiſchen, wie ſie Champollion nennt, oder Lautzeichen, ebenſowohl auch durch den Widder dargeſtellt, der ſonſt als Zeichen des Amun bekannt iſt. Ein anderes bekanntes Symbol des Kneph iſt eine dem Menſchen unſchädliche Schlangenart; nach Herodotos[2] iſt eben dieſe auch dem Zeus Thebaius, d. h. dem Amun heilig, ja ſie wird im Tempel deſſelben beſtattet. Wenn nun auf dieſe Art allerdings gewiſſermaßen die Identität des Amun und des Kneph außer Zweifel ſcheint, ſo fragt es ſich doch, in welchem Sinn dieſe Identität zu nehmen iſt. Denn übrigens iſt ja der dritte Gott, als der zur urſprünglichen Einheit wiedergekommene, wie der erſte, derſelbe mit dem erſten, ohne daß er darum aufhört der dritte, und alſo vom erſten gleichwohl auch unterſchiedene zu ſeyn. In beiden iſt die Einheit, im erſten nur die

[1] a. a. O. c. 21.
[2] Lib. II. c. 74.

Digitized by Google

noch unaufgeſchloſſene, verborgene, im dritten die aus der Aufſchließung wieder zurückgebrachte, aus der Zertrennung hergeſtellte. Und ſo möchte denn dieß nicht verhindern, den Namen des Kneph zugleich als Namen des dritten unter den intelligibeln Göttern anzuſehen, womit auch die Bedeutung des Namens übereinſtimmt; nach dem Koptiſchen nub, chnub = Geiſt. Die Griechen nennen den Kneph vorzugsweiſe oder ausſchließlich Ἀγαθοδαίμων, den guten Geiſt. Die Schlange (Uraios genannt) konnte beiden gemein ſeyn; denn die Schlange kann ebenſowohl die noch unaufgeſchloſſene, als die wiedergeſchloſſene Einheit bedeuten. Jamblichus erklärt den Kneph als den ſich ſelbſt begreifenden und die Begriffe in ſich ſelbſt zurückwendenden, zurücknehmenden Verſtand: was alſo ganz mit unſrer Erklärung übereinſtimmt. Auf einer der von Letronne erklärten ägyptiſch-griechiſchen Inſchrift ſteht wörtlich: Ἄμμωνι ὃ καὶ Χνοῦβι, dem Ammon, der auch Chnubis iſt, was mit unſrer Erklärung ebenfalls wohl übereinſtimmt.

Wenn nun hiemit der natürliche Urſprung jener höhern Theologie der Aegypter gezeigt iſt, ſo fehlt zu unſrer vollen Befriedigung noch die äußere Angabe oder Beſtimmung der Zeit ihrer hiſtoriſchen Entſtehung. Hierüber können aber nur die großen Bauwerke und architektoniſchen Monumente Zeugniß ablegen. Dieß veranlaßt mich, einiges über die Chronologie dieſer Monumente zu ſagen, NB. nach dem Standpunkt der Kenntniſſe, in deren Beſitz wir vor der jüngſten Expedition geweſen ſind, deren Reſultate noch nicht vorliegen, oder höchſtens bruchſtücklich uns bekannt geworden.

Früher war man allgemein der Meinung, daß alle großen Monumente im eigentlichen ägyptiſchen Styl und mit Hieroglyphen bedeckt in einer Epoche vernichtet ſeyn müſſen, die der Eroberung Aegyptens durch Kambyſes vorausging, wornach denn auch der jüngſte ägyptiſche Tempel über das Jahr 522 v. Chr. hinaufgerückt würde. Späterhin, nämlich in den letzten Jahrzehnten, gelegenheitlich der Unterſuchungen, zu welchen die Thierkreiſe der Tempel zu Denderah und zu Esne Veranlaſſung gaben, und nachdem man ſich genöthigt geſehen zu erkennen, daß dieſe nicht über das Zeitalter des Kaiſers Tiberius hinausgehen,

erlaubte man ſich das, was von einem Theil wohlgegründet war, auf alles auszudehnen, und ſo meinten einige nun auch, die großen Tempel Oberägyptens könnten einer von dem Anfang der chriſtlichen Zeit nicht ſehr entfernten Epoche angehören. Nun ſollten jene großen Tempel ſelbſt erſt in der Zeit der Ptolemäer erbaut und alle Epochen der ägyptiſchen Architektur in wenige Jahrhunderte eingeſchränkt ſeyn. Zufolge der neueſten Unterſuchungen, die man beſonders Letronne und Champollion (Entdecker der phonetiſchen, d. h. der Lautzeichen-Bedeutung des größern Theils der ägyptiſchen Hieroglyphen) verdankt, muß nun allerdings die erſte Meinung, welche alle Tempel von ägyptiſchem Styl für älter als Kambyſes erklärt, ſehr eingeſchränkt werden. In der That konnte man nicht glauben, daß ein Volk, das ſo vielen Eifer zeigte durch Ehrfurcht gebietende Denkmäler ſeine tiefe Religioſität an den Tag zu legen, und das übrigens ſelbſt unter der perſiſchen, wie ſpäter unter der griechiſchen und römiſchen Herrſchaft ſeine Religion, ſeine Sitten, zum Theil auch noch ſeine Freiheit beibehielt, daß dieſes ſeit Alexander dem Großen bis auf die Zeit ſeiner gänzlichen Bekehrung zum Chriſtenthum während 7 Jahrhunderten kein öffentliches, religiöſes Gebäude mehr aufgeführt habe. Von der andern Seite war es ebenſo unmöglich zu denken, daß unter den großen, koloſſalen Monumenten, deren Trümmer noch jetzt vorhanden ſind, keines der großen Zeit Aegyptens vor Kambyſes angehören ſollte. Es kam alſo nur darauf an Mittel zu finden, diejenigen Gebäude zu unterſcheiden, die dem alten (dem rein pharaoniſchen Aegypten) und die dem ſpätern Zeitalter nach Kambyſes angehören. Wenn es nun mit der Entdeckung von Champollion 1) im Allgemeinen ſeine Richtigkeit hat (woran ich nicht zweifle), vorausgeſetzt 2) daß die Anwendung ſeiner Grundſätze, wenn nicht gerade überall, doch im Ganzen ebenfalls Zutrauen verdient, ſo iſt es wegen der großen, dem Amun geweihten Tempel zu Thebä außer Zweifel, daß ſie der Heldenzeit der ägyptiſchen Geſchichte angehören, und daß die Tempel von Karnak, Luxor, Gurnah, Medinat Abu, das Memnonium, das ſogenannte Grabmal des Oſymandyas, der dem Ammon-Chnubis geweihte Tempel zu Elephantine und ein Theil der

Digitized by

Gebäude zu Philae, zwar zum Theil ſogar erſt unter den Ptolemäern noch verziert und vielleicht erweitert worden, aber der urſprünglichen Anlage und Hauptmaſſe der Gebäude nach der Zeit des großen Seſoſtris und der Seſoſtriden, ja zum Theil noch den vorhergehenden Dynaſtien angehören, von welchen übrigens Seſoſtris in gerader Linie abſtammte. Der Gründer des Tempels von Ammon in Elephantine iſt ein Vorgänger des Seſoſtris, Amenoph, ein Name, der ſo viel als den von Amun Gebilligten bedeutet. Mit dieſem fängt die heroiſche Zeit Aegyptens an; auch er war Eroberer nur nach einer andern Seite als Seſoſtris; gegen Mittag, 100 Stunden jenſeits Philae, dem Grenzort des ſpätern Aegyptens, zeigen ihn die Ruinen von Saleb in Abbildung, wo ihm Gefangene überwundener Völker vorgeführt werden. Ramſes, der Großvater des Seſoſtris (der ſelbſt ebenfalls, wie aus Tacitus erhellt, dieſen Namen führte) heißt zuerſt Mein Amun = der Geliebte des Amun, was nachher ſtehen bleibende Bezeichnung der Seſoſtriden iſt. Man hat vollkommen Recht zu vermuthen, daß die großen Züge und Eroberungen des Seſoſtris, die ſich auf Aethiopien, Syrien und einen großen Theil des weſtlichen Aſiens erſtreckten, mit einer großen religiöſen Bewegung zuſammen gehangen haben. In der That, wie alle auf den Ammon ſich beziehenden Monumente den Charakter des Gigantiſchen an ſich tragen, ſo ſcheint es, jene geiſtige Religion, die mit Amun gegeben war, und den Kreis der mythologiſchen ebenſo durchbrochen hatte, als ſie über die vormythologiſche Religion (den Zabismus) ſich erhoben hatte, habe das ägyptiſche Volk gleichſam auch über ſeine natürlichen Grenzen hinaustreiben müſſen, nachdem es erſt ſich in ſich ſelbſt abgeſchloſſen und alle fremdartigen Elemente ausgeſtoßen hatte, was noch in der Epoche vor Seſoſtris geſchehen war. Denn nach dem höchſt merkwürdigen Bericht, den uns Joſephus in ſeinen Büchern gegen Apion aufbewahrt hat, waren etwa 1800 Jahre v. Chr. über den Iſthmus von Suez arabiſche Horden, Nomaden, unter dem Namen Hykſos in das untere Aegypten eingebrochen und bis Memphis vorgedrungen, und hatten ſich nach den früheren Berechnungen über 200 Jahre, nach ſpäteren, angeblich chronologiſchen Daten gar

900 Jahre dort behauptet, und eine eigne, von der in Theben fortdauernden ägyptiſchen unabhängige Dynaſtie gegründet. Wie man nun auch über die ſtreng hiſtoriſche Wahrheit dieſer Ueberlieferungen denken möge, auf jeden Fall waren dieſe Hykſos Nomaden, Verehrer materieller Götter, Sternanbeter, wie ſie es denn auch waren, welche in Unterägypten die Sonnenſtadt, Heliopolis, gegründet hatten. Die Vertreibung der Hykſos aus Aegypten — die gänzliche Ausſtoßung jedes der ägyptiſchen Entwicklung entgegenſtehenden Elements — durch die thebaniſche Dynaſtie, war, ſo ſcheint es, jener höchſten religiöſen Entwicklung des ägyptiſchen Bewußtſeyns entweder gleichzeitig oder ihr doch unmittelbar gefolgt. Mit dieſer Austreibung erſt war Aegypten völlig in ſich ſelbſt befeſtigt und gleichſam conſtituirt. Viele frühere Erklärer haben unter dieſen arabiſchen Hirten, die ſich Unterägyptens bemächtigt, geradezu die Söhne Jakobs verſtanden, die zur Zeit Joſephs mit ihren Heerden nach Aegypten gekommen. Es iſt aber bei weitem wahrſcheinlicher, daß eben die Herrſchaft der Hykſos in Unterägypten den Iſraeliten den Eingang in Aegypten verſchafft habe, wo ſie ebenfalls als Nomaden lebten. Denn bei dem Abſcheu gegen das Nomadenleben und alle nicht ackerbauenden Völker, welcher ein Hauptzug im ägyptiſchen Charakter iſt, iſt es nicht leicht zu denken, daß ein ägyptiſcher Pharao ihnen den Eingang verſtattet hätte. (Es iſt die Tochter eines Prieſters zu On, d. h. zu Heliopolis, welche der ägyptiſche König dem Joſeph zum Weib gibt [1]). Dagegen mußten ſie nun eben darum von den thebaniſchen Königen, Ueberwindern der Hykſos, verfolgt und gedrückt werden. Eine ſolche Veränderung der Verhältniſſe iſt im zweiten Buch Moſis angedeutet, denn es heißt: „Da ſtand ein neuer König auf in Aegypten, welcher nichts wußte von Joſeph". Die erſten Verſuche, die, wie es ſcheint, gegen ſie gemacht wurden, waren, ſie zur Erbauung von Städten zu zwingen, um ſie auf dieſe Art vom nomadiſchen Leben abzubringen. Ausdrücklich heißt es: Sie hielten die Kinder Iſraels wie einen Greuel (ganz deſſelben Ausdrucks bedient ſich Herodotos, wo er von dem Abſcheu der Aegypter gegen alle Viehhirten

[1] 1. Moſ. 41, 45.

ſpricht), und ſie zwangen die Kinder Iſrael mit Unbarmherzigkeit zum Dienſt mit ſchwerer Arbeit, mit Thon und Ziegeln. Im Vorbeigehen bemerke ich hier, daß in Roſſelinis Monumenti civili auf der 45. Tafel ein Monument aus der Zeit des Königs Thutwoſis I. ſich findet, wo man die Juden wirklich Ziegel ſtreichen ſieht. Denn die Juden ſind auch im höchſten Alterthum erkennbar; auf dem Antiquitäten-Kabinet in München iſt eine Mumie befindlich, die unſtreitig der Leichnam eines Pharaonen iſt; auf deſſen Fußſohlen ſind Juden gemalt mit ſolcher phyſiognomiſcher Wahrheit und ſprechender Aehnlichkeit, daß man ſie auf der Stelle für Juden erkennt. — Endlich, da gar nichts helfen wollte, wurden die Juden förmlich aus dem Land geſtoßen. Dieſe Ausſtoßung oder dieſer Auszug der Iſraeliten aus Aegypten wird ſehr verſchieden von ihnen ſelbſt und von ihren Feinden erzählt (wovon man ſich durch Manetho und Tacitus überzeugen kann), aber der Grund und die Hauptſache der Umſtände bleiben immer dieſelben. Von der Zeit, wo endlich auch Niederägypten von allen Reſten nomadiſcher Stämme völlig befreit war, fangen nun die Jahrhunderte der eigentlichen Größe Aegyptens an, und unſtreitig gehören eben dieſer Zeit einer völlig beſiegten religiöſen Vergangenheit auch jene gigantiſchen Werke an, die der geiſtigeren Religion gewidmet ſind. Ihren Hauptſitz hatte dieſe in der Thebais. Sehr zweifelhaft, indeß merkwürdig iſt die Unterſcheidung Ober-, Mittel- und Unterägyptens hinſichtlich der architektoniſchen Monumente. So iſt es denn merkwürdig, daß der letzte Ammontempel noch an der Grenze Aegyptens in Elephantine angetroffen wird. Gleichwie aber Ammon der große Gott der Thebais in Theben, ſo hat Phtha ſeinen Haupttempel zu Memphis, denn es iſt mir wenigſtens kein Tempel des Phtha bekannt, der weiter hinauf in Aegypten läge. Indeß da die großen Tempel bei Thebae nicht aus einem einzigen Gebäude, ſondern aus mehreren miteinander zuſammenhangenden, durch ungeheure Höfe und Gallerien verbundenen Gebäuden beſtehen, ſo konnten dieſe Monumente wohl der Religion des Ammon überhaupt und damit der ganzen Trias gewidmet geweſen ſeyn. Einige Stunden unterhalb Memphis, welches die Reſidenz der ägyptiſchen Könige in der ſpätern, ſchon

Digitized by Google

mehr hiſtoriſchen Zeit iſt, wie es Thebae in der heroiſchen Zeit war, theilte ſich der Nil in zwei Arme und bildete das Delta, deſſen glänzende Hauptſtadt Sais zur Zeit des Pſammetichus die Reſidenz der ägyptiſchen Könige wurde. Dort war beſonders der berühmte Tempel der Neith, welche ebenfalls in den Kreis der bloß intelligibeln Götter gehört, wie ich demnächſt zeigen werde. Eben daſelbſt, wie ſchon erwähnt, an dem cirkelrunden See wurden, wie Herodotos erzählt, die Leiden und der Tod des Oſiris nächtlicher Weile in myſteriöſen Schauſpielen vorgeſtellt. In der Nähe von Memphis zeigt ſich auf einmal eine dem obern Aegypten unbekannte Form von koloſſaler Architektur. Ich meine die Pyramiden. Zwar wurde durch die Reiſen von Gau und Cailliaud bekannt, daß in Nubien in der Nähe von Aſſouan, wo die Ruinen von Meroe ſind, der uralten Hauptſtadt des civiliſirten Aethiopiens, und bei Barkal in Hochnubien ebenfalls Pyramiden ſich finden, aber von weit geringerer Höhe und von geringerer Dicke als die in der Nähe von Memphis, und von denen man allen Grund hat zu vermuthen, daß ſie nicht eher als zur Zeit der Ptolemäer errichtet worden, indem eben daſelbſt auch andere von den Ptolemäern herrührende Gebäude ſich finden [1]. Die Pyramiden bei Dſchizeh und Sakkarah ſind alſo wohl Urbilder, und jene kleine Pyramiden oberhalb der Katarrhakten und in Nubien nur Nachahmungen einer luxurirenden Kunſt [2]. So vieles auch durch neuere Forſchungen in Aegypten klar geworden, die Pyramiden haben bis jetzt ihre Räthſelhaftigkeit behauptet. Es iſt nichts damit gewonnen, wenn man auch jetzt wirklichen Grund hätte ſie für große Grabmäler zu erklären. Denn die gewiß nicht bedeutungsloſe und wohl offenbar irgend ein Moment des religiöſen Bewußtſeyns bezeichnende Form wäre damit nicht erklärt (die ungeheure Größe könnte etwa jemand erklären aus einer Nachahmung der Berge in Ober-

[1] Selbſt in der Wüſte ſüdlich von Meroe finden ſich Säulen, in denen eine Miſchung des griechiſchen und ägyptiſchen Styls nicht zu verkennen iſt. Die mit einigen dieſer Pyramiden in Verbindung geſetzten Pylonen deuten auf Synkretismus und Nachahmung.

[2] Dieſe Vermuthung iſt durch die neueſten Reiſenden, ſoviel ich weiß, völlig beſtätigt.

ägypten, die Niederägypten fehlen). Auf eine ſolche beſondere Beziehung deutet ſelbſt die Erzählung des Herodotos. Denn die erſte und größte dieſer Pyramiden iſt nach Herodotos Erzählung von einem König Cheops erbaut, der erſt alle Tempel geſchloſſen und das Volk zu opfern verhindert habe; daſſelbe ſey von deſſen Nachfolger Chephren geſchehen. Beide aber haben dadurch den Haß des Volks dergeſtalt auf ſich gezogen, daß ihre Namen bei dieſen Werken gar nicht genannt werden [1]. Dieſes Verſchließen der Tempel und Verhindern der Opfer ſieht aus wie eine Reaktion gegen den Polytheismus und ſeine Gebräuche. Dieſe Reaktion könnte man ſich wieder auf zweierlei Art denken. Erſtens als Verſuch, jenen höhern Monotheismus, der in den obern Theilen Aegyptens ſich über die Volksreligion erhoben hatte, auch in Unterägypten geltend zu machen, wobei ein Widerſtand von Seiten des Volks ſtattgefunden hätte. In dieſem Fall wäre die Pyramide eben das Symbol jenes höheren Monotheismus ſelbſt, wofür man die ihrer Conſtruktion zu Grunde liegende Vierzahl anführen könnte, die aus den Potenzen Typhon, Oſiris, Horos und dem über ihnen gedachten all-einigen Gott entſteht (jene drei Potenzen die Baſis, der Eine Gott über ihnen die Spitze). Denn die Vierzahl iſt auch die in jenem intelligibeln Götterſyſtem (wenn wir es gleich bis jetzt nur zur Dreizahl entwickelt haben) herrſchende, wie ſchon aus Herodotos acht oberſten Göttern erhellt, die, wenn man die Hälfte davon als weiblich annimmt, die Vierzahl als Grundzahl zeigen. Die Pyramide iſt der erſte Körper, das erſte Solidum, und wenn in den alten Zahlenphiloſophien der Punkt der Einheit verglichen, die Linie als aus dem Binarius, die Fläche als aus dem Ternarius erzeugt angeſehen wurde, ſo ergab ſich die große Bedeutung des Quaternarius eben daraus, daß er gleichſam als die erſte körperliche Zahl angeſehen wurde, indem mit gegebenen vier Punkten ſich der erſte der fünf regulären Körper, die Pyramide, erzeugt. Man könnte alſo wohl ſagen, daß gleichwie nach einer früheren Angabe die Obelisken, die in einer kleinen Pyramide beſtanden, vorzüglich dem Horos zugeeignet worden, ſo die Pyramide jener höchſten Einheit der intilligibeln Götter

[1] Lib. II, c. 124. 127. 128.

Digitized by Google

entſpreche. Allein ſo erwünſcht in manchem Betracht ein ſolcher Zuſammenhang ſeyn würde, ſo viel ſpricht doch auch wieder dagegen. Was nämlich beſonders auffallend iſt, iſt a) die, wie es ſcheint, abſolute Gleichgültigkeit der Aegypter gegen dieſe ungeheuren Maſſen, die ſie ſelbſt als etwas ſich und ihrem Land Fremdes betrachteten, als etwas, wovon ſie nicht gern redeten und worüber ſie nicht gerne Aufſchluß gaben; dieß ſchimmert durch die ganze Erzählung des Herodotos deutlich durch, und vielleicht liegt eben darin auch die Erklärung des Dunkels und der Räthſelhaftigkeit, in welcher die Pyramiden geblieben ſind; b) führt Herodotos noch an, daß der Erbauer der erſten und größten dieſer Pyramiden zur Förderung dieſes Baus — ſeine Tochter um Geld ſich habe preisgeben laſſen [1] — in dieſem Zug ſehen wir uns auf einmal nach Babylon verſetzt —; c) daß die Leute, welche um die Pyramiden wohnen, die Könige, die ſie erbaut haben, (und ſelbſt dieſe Exſekration deutet auf etwas Fremdes) nicht bei Namen nennen wollen, ſondern ſtatt deſſen nennen ſie dieſelben nach dem Hirten Philition, der in dieſer Gegend ſein Vieh geweidet habe [2]. Nimmt man alles dieß zuſammen, ſo iſt es vielleicht weniger auffallend, die Behauptung zu hören, daß die Pyramiden gar nicht ägyptiſchen Urſprungs ſeyen, ſondern die Werke irgend eines orientaliſchen Volks, das in ſehr frühen Zeiten ſich für längere oder kürzere Zeit des unteren Aegyptens bemächtigt habe, ſowie ohnedieß die Pyramide im Orient ſelbſt ihr Vorbild hat. Der ſogenannte Tempel des Belos in Babylon war Pyramide. So wären es am Ende die ſogenannten Hykſoskönige, von denen dieſe Denkmäler herrühren. Dieſe Vermuthung von den Hykſoskönigen hat wirklich Heeren gewagt; ſein Hauptgrund iſt indeß die Rohheit dieſer Werke, wie wenn ſie bloß durch ihre Maſſe und nicht ſelbſt durch ihre Form bedeutend wären, und als ob es nicht heutzutag ein Problem wäre, durch welches architektoniſche Verfahren ſie eigentlich zu Stande gebracht worden. Aber nach den neuern chronologiſchen Forſchungen kann dieſe Ver-

[1] Lib. II, c. 126.

[2] a. a. O. — Der Name Philition könnte leicht an Peliſchtim — Philiſter —, ein kanaanitiſches Volk, erinnern.

muthung freilich nicht mehr bestehen. Die Erbauung der Pyramiden ist in Folge von diesen in die Periode des Reichs vor der Hylsoszeit zu setzen. Hier sind also noch Räthsel, deren Auflösung wir von den Resultaten der jüngsten eben beschlossenen ägyptischen Expedition und besonders zunächst von dem dritten Theil des neuen Bunsenschen Werks „Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte" nicht ohne Ungeduld erwarten.

Wenn auch die Betrachtung der ägyptischen Monumente uns bis jetzt den vollkommenen Aufschluß über das Geschichtliche der Entstehung jener höhern geistigen Religion nicht gewährt hat, so ist darum nicht weniger einleuchtend, daß diese Götter, die wir die intelligibeln genannt haben, auf dieselbe Linie mit den andern mythologischen Gottheiten nicht gebracht werden können. Außer jenen Monumenten gibt es aber auch eigentlich historische Zeugnisse, unter denen die des treuen Herodotos auch hier obenan stehen. Es ist also eine fernere Aufgabe, diese Entwicklung des ägyptischen Göttersystems in Einklang mit demjenigen zu setzen, was uns insbesondere Herodotos von den verschiedenen ägyptischen Göttersystemen berichtet, und damit werden wir uns jetzt beschäftigen.

Digitized by Google

Neunzehnte Vorlesung.

Herodotos spricht mehrmals von verschiedenen Ordnungen oder Generationen ägyptischer Götter, indem er von dem einen oder anderen Gott sagt, er gehöre zu der ersten oder zu der letzten Ordnung. An einer Stelle aber unterscheidet er bestimmt drei Gattungen von Göttern, denn er sagt: Pan, der bei den Hellenen zu den jüngsten Göttern gehöre, sey bei den Aegyptern der älteste, nämlich unter den dreien, die er dort zugleich und in demselben Zusammenhang genannt hat, Pan nämlich, Herakles und Dionysos. Zunächst also sagt der Geschichtschreiber nur: er sey älter als Herakles und Dionysos; sodann aber sagt er: Pan sey einer von den acht ersten Göttern, Herakles gehöre zu den zwölfen, die später entstanden, Dionysos aber (also Osiris) werde zu der dritten Gattung derjenigen gezählt, die von den zwölfen abstammten [1]. Wer also die gesammte ägyptische Götterlehre begriffen haben will, muß Rechenschaft geben können 1) über diesen Unterschied von Götterordnungen, der, wie wir gesehen, von Herodotos als ein Unterschied des Alters bestimmt wird, 2) muß er die Art der Götter bestimmen können, welche jeder dieser drei Ordnungen entsprachen, und er muß von den einzelnen und namentlich bekannten Gottheiten anzugeben wissen, in welche der drei Ordnungen jeder gehöre. Wir wollen nun sehen, ob unsere Entwicklung diese Probe besteht.

Also: unter den acht ältesten, und demnach unter den ältesten Göttern überhaupt, können wohl keine andern verstanden seyn, als die

[1] Lib. II, c. 145; vgl. mit c. 43. 46. (c. 42).

intelligibeln, die ewigen, die unerzeugten Götter, die θεοὶ ἀγέννητοι. Denn nichts kann ja älter seyn, als das Ewige oder das Unerzeugte, was eigentlich gar nicht in die Zeit fällt, also außer der Zeit ist. Herodotos Worte von den acht ältesten Göttern haben nun aber bis jetzt wohl alle so verstanden, daß nach Herodotos diese ältesten Götter auch die zuerst und vor allen andern in Aegypten herrschenden gewesen seyen. Dieß sagt indeß Herodotos nicht. Es ist keine Anzeige bei ihm, daß er diese Götter die ältesten nennt hinsichtlich ihrer Entstehung im Bewußtseyn, denn davon ist bei ihm überhaupt nicht die Rede. Meine abweichenden Ansichten haben besonders auf den Widerspruch derjenigen gefaßt zu seyn, die alle Mythologie aus Zersplitterung eines erst historisch dagewesenen Monotheismus erklären wollen. Da hätte man denn in der Ammonslehre einen solchen Monotheismus, aus welchem erst die übrige Götterlehre der Aegypter entstanden wäre. Wer aber dieß so verstünde, wer annähme, die Götter, welche ihrer Natur nach die allen vorangehenden sind, seyen auch ihrer subjektiven Entstehung nach die ältesten, der hätte auch wohl zu überlegen, wie er alsdann von der Höhe dieser unerzeugten und also rein intelligibeln Götter wieder zu jenen im Bewußtseyn offenbar durch einen Proceß erzeugten und in diesem Sinn natürlichen Göttern herabsteigen wollte. Er wäre alsdann in der Nothwendigkeit, mit Creuzer, der sich durch diesen Anschein in dem Begriff der ältesten Götter täuschen läßt, zugleich auch seine Emanations- oder Incarnationstheorie anzunehmen, nach welcher das Bewußtseyn nicht etwa von dem Niederen zu dem Höheren aufsteigt, sondern umgekehrt das schon erkannte Höhere und Göttliche successiv ins Materielle herabsinkt. Allein jeder fühlt das Unnatürliche eines solchen Gangs der Entwicklung, eines solchen fortgesetzten Falls und immerwährenden Herabsinkens von dem Höheren zu dem Niederen. Die ältesten Götter des ägyptischen Systems sind also, weil sie die ihrer Natur nach ersten, nämlich die höchsten, weil sie die ewigen, nicht entstandenen sind, darum nicht auch die frühesten der historischen Entwicklung nach, sondern hier gilt, was in manchen andern Fällen, daß was das Höchste, insofern seiner Natur nach das Erste ist, der Erkenntniß nach das Jüngste, Späteste ist. Die Täuschung in der

Digitized by Google

Annahme, daß jene intelligibeln Götter, alſo z. B. Amun, der Gott der urſprünglichen Verborgenheit, daß dieſe auch geſchichtlich die älteſten Götter des ägyptiſchen Bewußtſeyns geweſen ſeyen, wäre keine geringere, als die Behauptung, das Chaos (ein offenbar philoſophiſcher Gedanke und ebenfalls nur intelligibler Gegenſtand), das Chaos ſey auch der erſte Gedanke des griechiſchen Bewußtſeyns, weil es jetzt an den Anfang der griechiſchen Theogonie geſetzt iſt. Wie vielmehr hier das, was jetzt als das Aelteſte erſcheint, der Entſtehung nach gerade das Jüngſte iſt, ebenſo verhält es ſich mit den ägyptiſchen Göttern der älteſten Art, unter welche ich denn allerdings vor allen jene drei Geſtalten zähle, deren Begriff bereits entwickelt worden. Denn obgleich z. B. Herodotos nirgends mit ausdrücklichen Worten ſagt, daß vornämlich der ägyptiſche Amun zu den acht erſten Göttern gezählt werde, ſo zeigt doch der Name des thebäiſchen Zeus, den er ihm gibt, daß er in ihm den höchſten Gott des ägyptiſchen Syſtems überhaupt erkannt habe, was er nur ſeyn konnte als Haupt der intelligibeln Götter, und außerdem läßt uns die Beſchaffenheit der Götter, welche Herodotos in die zweite und in die dritte Ordnung ſetzt, keinen Zweifel über die Eigenſchaft derjenigen Gottheiten, welche er zu den älteſten rechnete. Namentlich jedoch ſagt Herodotos vom Pan, er ſey nicht nur der älteſte unter den dreien, die er mit ihm zugleich nennt, älter demnach als der ägyptiſche Herakles und der ägyptiſche Dionyſos, ſondern er gehöre auch zu den acht erſten überhaupt. Wenn nun aber Herodotos in der Stelle, die wir bisher vor Augen hatten, allerdings ganz allgemein vom Pan als einem der erſten ägyptiſchen Götter redet, ſo ſagt er doch an einer andern Stelle, daß er vorzugsweiſe, und demnach unſtreitig auch als einer der erſten, nur in dem mendeſiſchen Gebiete oder von den Mendeſiern verehrt werde[1]. Hier muß ich nun bemerken, daß überhaupt die Eintheilung des ägyptiſchen Landes in einzelne Gebiete, *νομοί* genannt, nicht weniger, ja ſogar vielleicht mehr noch eine religiöſe als eine politiſche war. Jeder ſolcher Nomos z. B. verehrte vorzugsweiſe Ein Thier, oder eigentlich die in der beſtimmten Geſtalt Eines Thiers

[1] Lib. II, c. 46.

erſchienene und fortwährend erſcheinende Gottheit; ja es konnte ſogar geſchehen, daß ein Thier, das in allen andern Nomen ein Gegenſtand des religiöſen Abſcheus war, wie das Krokodil, in einem andern religiös verehrt wurde. Wenn wir uns den chaotiſchen Zuſtand lebhaft vorſtellen, in den das Bewußtſeyn verſetzt werden mußte, als auf einmal jene Schranke durchbrochen war, die bis dahin die Entſtehung einer Göttervielheit verhindert hatte, wenn wir bedenken, daß, wenn auch, wie wir allerdings annehmen, das Bewußtſein jedes Volks im Ganzen daſſelbe war, nämlich im Ganzen demſelben Moment des theogoniſchen Proceſſes entſprach, daß deſſenungeachtet doch nicht in jedem Theil des Volks das Bewußtſeyn genau daſſelbe Verhältniß zu derſelben Potenz haben konnte, daß z. B. der eine Theil ſchon freier von der Anhänglichkeit an Typhon ſich fühlte, während ein anderer eben dieſelbe noch tiefer empfand, — wer alſo dieß ſich gehörig vorſtellt, wird begreifen, daß die Religion Aegyptens keineswegs den Grad einer durchgängigen Uniformität zeigen konnte, der mit dem frühern noch einfachern Princip ſich eher vertrug. Vielmehr, wenn man dieſen Ausdruck nur nicht übertrieben verſtehen will, iſt es hiſtoriſch ſogar offenbar, daß jeder Landestheil, jeder Nomos, wieder ſeine beſondere Religion, ſeine eignen religiöſen Gebräuche, ſeine Gegenſtände beſonderer Verehrung hatte, ohne daß dadurch die Einheit der Religion im Ganzen aufgehoben wurde. Inſofern iſt kein Widerſpruch zwiſchen den beiden Stellen des Herodotos. Pan konnte nur eine beſondere, gleichſam provincielle Form ſeyn, unter welcher einer der großen Götter vorgeſtellt wurde. Damit ſtimmen nun die auf ganz anderm Wege erlangten Reſultate Champollions überein, der Beweiſe beibringt, aus welchen erhellt, daß Pan nicht abſolut für Amun gehalten, ſondern nur der in einer beſtimmten Form, Geſtalt oder Aeußerung gedachte Amun war, der Amun nämlich im Zuſtande der Zeugung, des Procreirens, des Erſchaffens. Aber Amun ſo gedacht, iſt Phtha, von dem wir ſchon früher geſehen, daß in ihm die demiurgiſche, ſchöpferiſche Eigenſchaft als Turgeſcenz vorgeſtellt worden. Die Provinz Mendes liegt an der ſogenannten mendeſiſchen Mündung des Nils in Unterägypten. Dorthin hatte ſich nun,

wie ſchon bemerkt, vorzüglich der Cultus des Phtha, des demiurgiſchen Gottes, verbreitet, während in Thebae, der eigentlichen Wiege dieſes höchſten Götterſyſtems, vorzugsweiſe das Haupt Amun verehrt wurde [1]. In Thebae erkennt man auch an den Trümmern noch die Macht, die Gewalt der erſten Idee. Hier trägt alles das Gepräge des Unbeweglichen. Dieſe Maſſen und Proportionen ſind berechnet, den Eindruck des Ewigen, von jeher Geweſenen und immer Dauernden zu erregen, und für die Einbildungskraft ſelbſt gleichſam die Schranken des Raumes und der Zeit aufzuheben. Nichts dem Aehnliches findet ſich mehr in Unterägypten, man müßte denn die Pyramiden dafür rechnen, von denen ich mich aber auf jeden Fall überzeugt halte, daß ſie einer noch bedeutend älteren Zeit als die Werke von Thebae angehören, daß ſie vielleicht die älteſten Monumente der Erde überhaupt ſind. Zwar von den Tempeln und Gebäuden von Memphis finden ſich nur noch Ruinen, die über ihren architektoniſchen Charakter nichts Beſtimmtes ausſagen laſſen. Aber ſollte nicht ſelbſt dieſe faſt gänzliche Zerſtörung von Memphis ein Zeugniß dafür ablegen, daß die dortigen Monumente keineswegs jenen Charakter von Größe und einer der Ewigkeit gleichen Dauerhaftigkeit an ſich trugen, wie die Gebäude von Theben, die den Wirkungen der Zeit ebenſowohl als denen der Barbarei widerſtanden haben? Wenn alles in dieſem irdiſchen Leben mit der Zeit erſchlafft, wenn der hohe Ernſt eine Stimmung des Gemüths und des Geiſtes iſt, welche der größere Theil der Menſchen immer nur kurze Zeit aushält und verträgt, ſo kann es uns nicht wundern, wenn auch jener Ernſt, der aus den Denkmälern von Theben ſpricht, nicht die fortdauernde Stimmung des ägyptiſchen Volks geblieben iſt. Schon die Verlaſſenheit, in welche Theben frühzeitig verſank, indem der Hauptſitz des Reichs nach Memphis verlegt wurde, zeigt eine ſolche veränderte religiöſe Stimmung an, und es iſt nicht zu gewagt, wenn man annimmt, daß der Cultus des Phtha, der ſeiner Natur nach mehr zum Sinnlichen ſich neigte, und mit der ſinnlichen Beſchaffenheit der übrigen

[1] Panopolis (Chemmis) auch in Obergägypten. Vgl. die Stelle bei Stephanus v. Byzanz v. πανός (Champoll., l'Egypte s. l. Ph. I, p. 258).

Digitized by Google

religiöſen Vorſtellungen des ägyptiſchen Volks ſich leichter verband, in einer gewiſſen Zeit der ägyptiſchen Geſchichte ein Uebergewicht über den des Amun erhalten habe.

Höchſt merkwürdig war mir nach dieſer Vermuthung die Mittheilung einer Thatſache, die ich dem Verfaſſer des großen und reichen ſchon erwähnten Werks „Aegyptens Stellung in der Weltgeſchichte", Herrn Bunſen, verdanke, die Mittheilung nämlich, daß auf mehreren Denkmälern wahrſcheinlich an die Stelle des vorher dageweſenen Khem (des Gottes von Chemmis oder Panopolis, alſo des von Herodotos Pan genannten Gottes) der Name Arun (ſo wird Ammon hieroglyphiſch geſchrieben) geſetzt worden [1]. Dieß deutet offenbar auf eine im Verlauf der Zeit eingetretene Reaktion gegen den Cultus des Pan, und beſtätigt die Vermuthung, daß der Cultus des Pan nur eine Ausartung des Cultus von Phtha geweſen, der ja ſelbſt nur Ammon war, nämlich Ammon im Zuſtand der Procreation, der Schöpfung. Erſt mit der Zeit der ptolemäiſchen und der römiſchen Kaiſer, d. h. um jene Zeit, wo das menſchliche Bewußtſeyn überhaupt wieder mehr nach den alterthümlichen Religionen zurückſtrebte, wurden die Tempel des Amun neu geſchmückt und durch neue Werke verherrlicht.

Ich halte mich alſo berechtigt anzunehmen, daß der Cultus des Pan in Aegypten nur als ein beſonderer Zweig von dem Cultus des Phtha zu betrachten ſey, und daß daher Pan keineswegs der Name einer beſonderen, von den drei großen Hauptgöttern verſchiedenen Gottheit war.

Aber Herodotos ſetzt doch die Zahl der älteſten ägyptiſchen Götter ausdrücklich auf acht. Hieraus erhellt alſo, daß wir auf jeden Fall zu jenen drei großen Göttern noch andere hinzufügen müſſen. Es fragt ſich, welche? Zunächſt unſtreitig eine vierte Gottheit. Hier müſſen wir nun Folgendes überlegen. Zwiſchen jenen drei Geſtalten — dem Gott der Hineinwendung, der Verborgenheit, dem Gott in der Expanſion, und dem aus der Expanſion in ſeine Einheit zurückkehrenden — iſt

[1] Wilkinſon hatte bei den älteſten Monumenten bemerkt, daß der hieroglyphiſche und phonetiſche Name von Amun beſtändig an die Stelle von andern geſetzt wurde, die er nicht mehr entziffern konnte (Materia hierogl. p. 4).

Digitized by Google

keine ſubſtantielle Verſchiedenheit; es iſt immer nur derſelbe Gott, der ſich dem Gedanken unter drei Anblicken, Anſichten darſtellt. Der Subſtanz nach iſt in allen dreien derſelbe Gott, dieſer konnte alſo nicht etwa als ein Viertes außer ihnen beſtimmt werden, denn er iſt die Subſtanz eines jeden von ihnen. Dagegen aber, weil ihre Differenz keine ſubſtantielle, alſo eine bloß im Begriff oder im Bewußtſeyn mögliche Unterſcheidung war, ſo war dieſes in der ſubſtantiellen Einheit ſie dennoch unterſcheidende und auseinanderhaltende Bewußtſeyn — dieſes war ein ſowohl von der Subſtanz als von jedem der Unterſchiedenen insbeſondere Verſchiedenes, ein wirklich Viertes, das zugleich nothwendig in den Gott ſelbſt als ihm immanenter, einwohnender Geiſt geſetzt, als über den drei Formen, wie über der Subſtanz ſchwebend — als das Geiſtigſte der Gottheit beſtimmt werden mußte. Und dieſes Geiſtigſte findet ſich denn auch wirklich in einer Geſtalt, von der nicht zu zweifeln iſt, daß ſie mit zu den acht höchſten Göttern gerechnet wurde, im ägyptiſchen Hermes, oder, wie er von den Aegyptern ſelbſt genannt wurde, in Thot, Thoyt, oder Thauth, dem Gott des discurſiven, d. h. des auseinanderſetzenden und unterſcheidenden Denkens, dem Gott der mehr als bloß ſubſtantiellen, der bewußten, alſo die Mehrheit der Geſtalten zugleich begreifenden Einheit des Gottes.

Hermes war das einzige Band der drei Göttergeſtalten, das außer der ſubſtantiellen Einheit des Gottes, die ja aber nicht als ein von ihnen Verſchiedenes gedacht werden konnte, als ein Viertes ſich vorſtellen ließ. Hermes war, wie Jamblichos ſagt, der allen Prieſtern gemeinſchaftliche Gott: θεὸς ἅπασι τοῖς ἱερεῦσι κοινός, d. h. das allen gemeinſchaftliche Bewußtſeyn; er war das jenen drei Göttern gleichſtehende Bewußtſeyn derſelben, als Bewußtſeyn = der Subſtanz, die ihre Einheit iſt. Aus dem Munde des Hermes hatten die Prieſter ihre Weisheit und zugleich die heiligen Bücher empfangen. Er war der Hiſtoriograph der Götter, der Einſetzer und Erfinder der articulirten Sprache, der Grammatik, dadurch Lehrer des discurſiven, auseinanderſetzenden Denkens ſelbſt, Erfinder der Schrift, der Arithmetik, der Aſtronomie, der religiöſen Baukunſt und der mit ihr aufs Engſte

zuſammenhangenden Muſik, ſelbſt der Arzneikunſt, die ebenfalls ein Eigenthum der Prieſter in Aegypten war. Dieſer zu den intelligibeln Göttern zu zählende Hermes hieß der höchſte Hermes, der dreimal größte (Ἑρμῆς τρισμέγιστος), wie er von dem ſpäteren Urheber der bekannten hermetiſchen Bücher, aber offenbar aus dem Mund ägyptiſcher Prieſter ſelbſt, genannt wird. Dieſe Bezeichnung des dreimal Größten iſt ein neuer Beweis der Richtigkeit unſerer Anſicht. Der dreimal Höchſte heißt, daß er dreimal den höchſten Gott ſetzt und begreift, weil er das einzige, auch jene höchſte, intelligible Dreiheit noch verknüpfende Band, das in allen einheimiſche höchſte Bewußtſeyn iſt, das auch in den unterſchiedenen als ſolchen die abſolute, d. h. die ſubſtantielle Einheit des Gottes feſthält, und umgekehrt, das, indem es die Einheit denkt, dennoch die drei Geſtalten unterſcheidet.

Ueber die ſogenannten hermetiſchen Bücher wäre wohl der Mühe werth etwas zu bemerken. Daß die ägyptiſchen Prieſter im Beſitz heiliger Bücher, ſowie überhaupt die Inhaber aller Wiſſenſchaft waren, kann man ſchon aus Herodotos beweiſen, dem ſie aus dieſen Büchern wenigſtens geſchichtliche Erzählungen vorgeleſen haben[1]. Die unter jenem Namen jetzt exiſtirenden Bücher ſind freilich unbeſtreitbar erſt chriſtlichen Urſprungs und mit manchen ſelbſt offenbar gnoſtiſchen und andern Ideen jener Philoſophie angefüllt, die ſich in Alexandrien aus dem Zuſammenfluß der alten zoroaſtriſchen, ägyptiſchen und morgenländiſchen Weisheit überhaupt mit griechiſcher Wiſſenſchaft erzeugte. Dieß verhindert nicht, ſie, ebenſo wie die Schriften eines der ſpäteſten Neuplatoniker, des Jamblichos, mit Vorſicht für Thatſachen zu gebrauchen, aber man muß ſich wohl hüten, wie es in Deutſchland geſchehen iſt, und jetzt auch von franzöſiſchen Schriftſtellern geſchieht, auch ihre Philoſophie, die ſie in die ägyptiſchen Ideen hineintragen, als die wahre Erklärung derſelben anzuſehen. Denn ihre Philoſophie erhebt ſich durchaus nicht höher als bis zum Begriff der ſpäteren Emanationsſyſteme. In Folge dieſer Emanationslehren müſſen

[1] Auch Plutarch ſpricht, wie wir ſchon geſehen, von τοῖς σοφωτέροις τῶν ἱερέων.

ſich ihnen nun nothwendig jene intelligibeln Götter als diejenigen darſtellen, von welchen die andern emanirt ſeyen; ſie verwandeln auf dieſe Art den natürlichen und reellen Zuſammenhang des ägyptiſchen Götterſyſtems in einen bloß idealen und metaphyſiſchen.

Wir haben alſo nun zu jener Dreiheit der intelligibeln Götter auch noch die vierte Potenz gefunden, die einzige, die ſich außer ihnen noch denken ließ. Denn außer ihnen als ein wahrhaft Viertes iſt nichts zu denken, als das in ihnen einheimiſche, durch ſie alle hindurchgehende und dadurch zugleich ſie, und zwar nicht bloß ſubſtantiell, vereinigende Bewußtſeyn.

Nachdem nun aber die Vierzahl gefunden, ſo iſt nicht ſchwer, von dieſer zu der Achtzahl fortzuſchreiten. Denn es iſt allgemeine mythologiſche Form, jeder männlichen Gottheit eine weibliche beizugeſellen. Wenn wir uns alſo denken, daß den vier intelligibeln Göttern ebenſo viele weibliche Weſen zugeſellt waren, ſo iſt die Achtzahl erreicht. Daß aber unter den intelligibeln Göttern auch weibliche Weſen ſich befunden, darüber laſſen wenigſtens zwei Geſtalten keinen Zweifel. Erſtens die ägyptiſche Athor, welche die Griechen die ägyptiſche Aphrodite nennen. Es iſt bekannt, wie hoch oder wie weit in das Götter-Alterthum zurück auch die Griechen ihre Aphrodite ſtellten, wie hoch ſie z. B. in Samothrake angeſehen war. Alle Attribute der Athor, ſoweit ſie uns bekannt ſind, ſtellen ſie über die Iſis, mit der ſie ſonſt am eheſten zu vergleichen ſeyn würde, und mit der ſie auch Creuzer[1] nach ſeiner Art identificirt, weil ihm der Begriff einer wahren Abſtufung und Succeſſion der Potenzen fehlt. Athor bezeichnet in der ägyptiſchen Theologie das Dunkel, die Verborgenheit oder Unmacht des noch nicht aus ſich ſelbſt herausgetretenen Gottes, τὸ ἄγνωστον σκότος, das ſie an den Anfang aller Dinge ſetzen. Inſofern wäre ſie wohl als die dem noch verborgenen Gott, dem Amun, parallele weibliche Gottheit zu denken; nach einigen Monumenten als die zwiſchen dem Gott in der Verborgenheit und dem offenbaren ſtehende Möglichkeit, die ihn zur Offenbarung bewegt. Mit Tamburinen in der Hand, tanzend, erinnert

[1] A. a. O. I, 519.

ſie an jene altteſtamentliche חָכְמָה, von der es heißt: Sie ſpielte vor Gott, als er die Grundveſten der Erde legte [1]. Eine zweite weibliche Geſtalt, die man unter die intelligibeln Götter ſetzen muß, iſt die Neith zu Sais, welche die Griechen mit ihrer Athene vergleichen. Welchem Gott nun aber die Neith als die entſprechende weibliche Gottheit beigeordnet war, darüber kann ich nicht entſcheiden; genug, daß auch ſie in die Zahl der intelligibeln Götter gehört. Wenn wir alſo auch jene acht älteſten Götter Aegyptens nicht alle namhaft machen können, ſo iſt doch bewieſen, welche von den uns bekannten zu ihnen gehören, und da hat ſich denn gezeigt, daß keine andern zu ihnen gehören, als die wir in anderer Beziehung zu den θεοῖς γεννητοῖς zählen Urſache haben.

Die zweite älteſte Götterordnung nach Herodotos beſteht nun aus zwölf Göttern, von welchen wir weiter nichts wiſſen, als daß Herakles unter ſie gezählt wird, Oſiris aber, alſo Dionyſos, nicht, und darum auch nicht die mit Oſiris entſchieden gleichzeitigen Götter. Wofür ſollen wir alſo dieſe zwölf Götter erklären? Sie ſind bereits unter den intelligibeln (infra eos positi), und doch ſind ſie auch nicht jene, zu denen Oſiris gehört. Was iſt alſo natürlicher als zu denken, daß ſie Götter der unmittelbaren Vergangenheit, der unmittelbar vor Oſiris, Iſis und Horos hergegangenen Zeit des ägyptiſchen Bewußtſeyns ſeyen? Wenn Typhon, Oſiris und Horos denjenigen Moment des ägyptiſchen Bewußtſeyns bezeichnen, bei welchem es ſich entſchied, wo es in der allgemeinen theogoniſchen Bewegung ſeine Stelle nehme, wenn der Aegypter erſt eigentlich Aegypter iſt mit und durch die Oſiris- und Horoslehre, ſo folgt daraus nicht, daß er an der allgemeinen mythologiſchen Vergangenheit keinen Antheil gehabt, daß das ägyptiſche Bewußtſeyn, indem es ſich auf dieſe Weiſe und bei dieſem Moment des mythologiſchen Proceſſes fixirte, die Erinnerung der frühern Momente verlor. Die zwölf Götter ſind alſo diejenigen, deren weitere Entwicklung und Beſtimmung eben Typhon, Horos und Oſiris ſind. Wie der Hellene, der in dem mythologiſchen Proceß ſich zuletzt ausſprach, wie

[1] Sprüche 8, 30.

dieſer, indem er ſein Götterſyſtem abſchloß, nun diejenigen Götter, die in ſeinem frühern Bewußtſeyn gelegen hatten, ohne daß er ſich entſchloß, bei ihnen ſtehen zu bleiben — wie er dieſe nun als Momente der Vergangenheit, als Götter einer frühern, für ihn vergangenen Zeit gleichwohl in ſeine Theogonie aufnahm, ebenſo verfuhr der Aegypter. Die ägyptiſche Mythologie als ſolche fing alſo erſt an in dem Moment, welcher durch Typhon, Oſiris, Horos bezeichnet iſt; in dieſem Sinn, in dieſem geſchichtlichen Sinn ſind dieſe drei die älteſten Götter des eigentlichen Aegyptens, in dieſem Sinn haben wir auch unſere Entwicklung von ihnen angefangen, aber dieſe ſelbſt gaben ſich im ägyptiſchen Bewußtſeyn eine Vergangenheit in denjenigen Göttern, welche ihnen auch im ägyptiſchen Bewußtſeyn vorausgegangen waren, obwohl dieſes ſich nicht für ſie entſchieden hatte, nicht bei ihnen ſtehen geblieben war.

Hier ſind wir wenigſtens nicht in Verlegenheit einige Namen aus dieſer älteren Götterwelt zu nennen, die in der ägyptiſchen Mythologie als eine bloße Vergangenheit vorkommt. Oſiris und Iſis ſind beide Kinder zweier Gottheiten, ſolcher ägyptiſcher Gottheiten, welche von den Griechen, z. B. Plutarch, Kronos und Rhea genannt werden. (Rhea war Kronos Gattin in der griechiſchen Mythologie.) Nun war aber der Kroniſche Moment nach unſrer früheren Entwicklung unmittelbare Vergangenheit des ägyptiſchen, und wir haben früher ſchon gezeigt, daß der ägyptiſche Typhon wirklich nichts anderes als nur der ſchon beſtimmtere, näher eingeſchränkte Kronos, nur der vom Strahl des höheren Gottes ſchon getroffene Kronos iſt, und wenn das ägyptiſche Bewußtſeyn in ſeine Vergangenheit, vor Typhon, einen Kronos ſetzt, fehlt es auch nicht an einem Herakles, und wir dürften vielleicht jetzt auch weniger zweifelnd als früher annehmen, daß dem phöniſchen und griechiſchen Herakles im ägyptiſchen Bewußtſeyn ſelbſt eine analoge Potenz entſprochen habe; ſowie der Umſtand, daß Herodotos den Herakles unter die zwölf Götter (die mittleren) ſetzt, hinwiederum als Beweis dient, daß wir uns nicht irren, wenn wir unter den zwölf Göttern diejenigen verſtehen, die im ägyptiſchen Bewußtſeyn der Zeit des Kronos entſprachen. Die Zahl wäre leicht zu vermehren aus Champollions Entdeckung,

Digitized by Google

der nicht nur den ägyptiſchen Kronos ſammt Rhea, ſondern auch noch andere, unſtreitig in dieſe Kategorie gehörigen Götter durch ſeine hieroglyphiſchen Forſchungen an den Tag gebracht zu haben ſcheint, und wenn der Sonnengott eine große Rolle ſpielt, ſo iſt auch dieſer zu den Reminiscenzen einer frühern Zeit zu rechnen. Merkwürdig ſagt auch Herodotos von den zwölfen nur, ſie ſeyen ſpäter entſtanden als die acht, nicht, ſie ſtammen von ihnen ab, von den letztern aber (Oſiris u. ſ. w.), ſie ſtammen von jenen, den zwölfen, ab[1].

Was nun die jüngſte Götterordnung betrifft, ſo läßt uns Herodotos, indem er den ägyptiſchen Dionyſos zu dem jüngſten, dem dritten Geſchlecht, zählt, keinen Zweifel über die zu denſelben gehörenden Gottheiten. Nur muß ich bemerken, daß dieſe zur dritten Ordnung gehörigen Götter, wenn ſie in der letzten Zuſammenfaſſung der ägyptiſchen Mythologie als die jüngſten erſcheinen, nichtsdeſtoweniger als die erſten eigentlich ägyptiſchen anzuſehen ſind, indem die ihnen unmittelbar vorausgegangenen (die der zweiten Ordnung) in der eigentlichen ägyptiſchen Theogonie gleichwohl nur als Vergangenheit aufgenommen ſind, daß aber die der erſten Ordnung, die von allen zuletzt erkannten, und in dieſem Sinn jüngſten, nur auf die Weiſe an den Anfang geſtellt ſind, wie auch in der griechiſchen Theogonie das Chaos an den Anfang geſtellt iſt, ohne daß darum ſich jemand vorſtellt, die Griechen ſeyen von dieſem Begriff wirklich ausgegangen (wie dieß ſchon oben gezeigt worden iſt).

Namentlich bekannt von dieſen Göttern dritter Ordnung ſind uns Typhon, ihm entſprechend Nephtys —, Oſiris, ihm entſprechend Iſis —, Horos, dem Bubaſtis entſpricht (die ſich ebenſo zu Horos, wie Iſis zu Oſiris verhält und an deren Stelle tritt). Anubis, eine ſiebente Geſtalt, der unſtreitig eine weibliche entſpricht, die ſich zu Bubaſtis ebenſo wie Anubis zu Horos verhält.

Auf dieſe Art glaube ich alſo nun das ganze ägyptiſche Götterſyſtem entwickelt und der Aufgabe genügt zu haben. Wollen Sie nach den jetzt angegebenen Ideen die gewöhnlichen und ausführlicheren Darſtellungen durchgehen, ſo werden Sie, ich zweifle nicht daran, mit Hülfe

[1] Lib. II, c. 43 extr. vgl. mit c. 145 init.

Digitized by Google

jener Ideen da Klarheit und Ordnung entdecken, wo vorher nur Verwirrung herrſchte.

Es iſt beſonders wichtig, daß nach dieſer Anſicht eine Vergangenheit in die ägyptiſche Mythologie kommt, durch welche einige in der neueſten Zeit bekannt gewordene Wahrnehmungen ſich erklären. Wir haben die ägyptiſche Mythologie von dem Moment ausgehen laſſen, wo Typhon und Oſiris ein und derſelbe Gott, nicht als ſolche unterſchieden ſind, und es muß daher geſchichtlich ein ſpäterer Moment angenommen werden, wo beide als Gegenſatz unterſchieden, außereinander gedacht worden. Wenn es wahr iſt, daß in dem Beinamen des Vaters von Seſoſtris das Zeichen des Typhon mit dem des Oſiris abwechſelt, d. h. beide als gleich behandelt ſind, wenn in dem Beinamen des Menophtes (jüngern Bruders und unmittelbaren Nachfolgers von Seſoſtris) Typhon und Oſiris zuſammen vorkommen, nicht Typhon und nicht Oſiris, ſondern Typhon-Oſiris oder Seth-Oſiris ſteht (denn Seth iſt der ägyptiſche Name des Typhon — Typhon iſt wahrſcheinlich orientaliſcher Name = צָפוֹן [das hebräiſche Z wird in andern ſemitiſchen Dialekten zum einfachen T] Zaphon oder Zaphun kann erklärt werden als der verborgene, oder auch der unheimliche Gott, Deus sinister; im Namen Typhon liegt alſo ſchon der Gegenſatz gegen Oſiris, er iſt der ſpätere, indeß kennt Plutarch ſchon ſeinen wahrſcheinlich urſprünglichen Namen Seth und wird auch hier durch die neueren Forſchungen beſtätigt) — wenn alſo ein Seſoſtride etwa der Geliebte von Seth-Oſiris genannt wird, wenn in einem Tempelpalaſte von Ramſes Typhon (hier heißt er Nubi) es iſt, welcher Leben und Macht über den König ausgießt, wenn ebenſo in frühern Monumenten Nephtys noch ganz an der Stelle der Iſis ſcheint, wenn in Denkmälern der heroiſchen Zeit der Name des Seth, ja ſeine Hieroglyphe (die Giraffe) von einer ſpäteren Zeit ausgemeißelt erſcheint, ſo liegt hierin nichts, das unſrer Entwicklung widerſpräche, die vielmehr in dieſen Thatſachen zum Theil eine neue Beſtätigung erhält.

Wenn aber daraus geſchloſſen werden wollte, daß es einer großen religiöſen Revolution bedurft habe, Seth und ſeine Diener zu ſtürzen (er war aber ſelbſt zu Plutarchs Zeiten nicht geſtürzt in dem Sinn, daß er nicht

noch immer durch Opfer und Tempel verehrt worden wäre), den Typhon zu Oſiris und aller ägyptiſchen Götter Feind zu ſtempeln, wenn etwa im Hintergrunde die Idee läge, daß die Religion Aegyptens in dunkelſter Urzeit ein reiner Monotheismus geweſen, ſo könnte ich darin freilich nicht beiſtimmen. Im Gegentheil halte ich feſt, und ſehe als das Gewiſſeſte an, daß Oſiris-Typhon der Ausgangspunkt, die Baſis, die Grundlage der ganzen ägyptiſchen Mythologie und Theologie geweſen, wie ja auch ſchon daraus erhellen wird, daß, wie Herodotos bemerkt, der Dienſt des Oſiris und der Iſis der einzige war, der allen Aegyptern gemein war. Denn das, was die Grundlage einer religiöſen Entwicklung bildet, iſt immer das Allgemeine, die höhere Entwicklung gehört immer nur den Wenigeren an, wie denn die Religion des Ammon offenbar nicht die allgemeine Religion Aegyptens war. Dem Zeitalter der materiellen Entdeckungen und Ausbeutungen folgt das der Kritik, welche überall die Möglichkeit zu unterſuchen hat, z. B. die Möglichkeit, daß in einem Verlauf von drei Jahrtauſenden eine künſtliche Schrift wie die Hieroglyphen ſo unbedeutende Veränderungen erlitten haben ſollte. Ihren vollen Werth werden die chronologiſchen und geſchichtlichen Ausmittelungen der neuern Zeit erſt erhalten durch das Urtheil der Kritik, namentlich des größten Kritikers unſerer Tage, des berühmten Letronne.

Wir kommen nun zu dem letzten Punkt, zur Erklärung des ägyptiſchen Thierdienſtes.

Unſtreitig iſt das unſern Begriffen und Gefühlen am meiſten Widerſtrebende in der ägyptiſchen Religion die religiöſe Pflege, die ſie manchen Thieren zu Theil werden ließen, und die ganz oder doch zum Theil thieriſche Geſtalt mancher Götter. Ich ſage zum Theil; denn es iſt größtentheils nur der Kopf (der intelligible Theil), der in die thieriſche Form z. B. eines Schakal- oder Vogelkopfes verhüllt iſt. Eine unbegreifliche Erſcheinung allerdings, wenn man nicht den ganzen Weg des Bewußtſeyns von Anfang bis zu dieſem Punkt zurückgelegt hat. Dem Aegypter waren die Thiere nicht, was ſie uns ſind, er ging nicht etwa von einer Beobachtung der Thiere aus, und hat dieſe dann entweder ihrer Nützlichkeit und Wohlthätigkeit oder ihrer Schädlichkeit

Digitized by Google

und Gefährlichkeit wegen, wie man ſagt, vergöttert; wiewohl freilich dieſer Bezug der Nützlichkeit oder Schädlichkeit nicht auszuſchließen war, z. B. der Ibis erſcheint in Aegypten mit dem wachſenden, ſteigenden Nil zugleich und verzehrt dann ſpäter die Schlangen und die den Saaten verderblichen Inſekten, die die Ueberſchwemmungen des Nils zurücklaſſen. Dieſes Verhältniß alſo des Ibis z. B. zu den periodiſchen Ueberſchwemmungen des Nils, ſeine regelmäßige Erſcheinung war allerdings ein Moment in der religiöſen Verehrung, die der Aegypter für dieſen Vogel hegte, aber dieſe Umſtände hätten keine Verehrung dieſes Vogels erzeugt, wenn nicht der Moment, durch den der theogoniſche Proceß im ägyptiſchen Bewußtſeyn hindurchging, wenn dieſer es nicht mit ſich gebracht hätte, das Göttliche, das früher z. B. in den Geſtirnen geſehen wurde, jetzt in den Thieren zu ſehen. Das reale (ungeiſtige) Princip mußte negirt — alſo gedemüthiget, materialiſirt — werden, um zum Geiſtigen zu gelangen. Jene naturhiſtoriſchen Umſtände wirkten alſo nur im Zuſammenhang mit der religiöſen Stimmung des Aegypters überhaupt, mit ſeiner ganzen Anſicht der natürlichen und göttlichen Dinge, einer Anſicht, die ihnen durch innere Nothwendigkeit, und alſo dem Princip nach, unabhängig von jenen äußern naturgeſchichtlichen Thatſachen, entſtanden war. Da er in dem periodiſchen Steigen und Fallen des Nils ſelbſt nur eine Scene der ſich ihm jährlich wiederholenden Geſchichte ſeiner Götter, des Typhon und des Oſiris, erkannte, ſo mußte denn alles, was mit dieſer Scene in Verbindung ſtand, ſich auch mit ſeiner Göttergeſchichte ihm verweben. Jene beſonderen Eigenſchaften des Ibis waren wohl etwa der Grund, und können zur Erklärung dienen, warum der Aegypter unter den verſchiedenen Vögeln ſeines Landes gerade den Kopf dieſes Vogels auswählte, um den Gott der Wiſſenſchaft, der Intelligenz und alſo auch der Vorausſicht damit zu bezeichnen. Daß aber die Thiere ſelbſt heilig gehalten und verehrt wurden, davon lag der Grund in einem viel tieferen Verhältniß des Bewußtſeyns ſelbſt.

Eine andere gewöhnliche Erklärung iſt, daß manche Thiere urſprünglich nur an gewiſſe Prädicate, Attribute oder Eigenſchaften der

Gottheit erinnern ſollten, ohngefähr ſo wie griechiſchen Göttern Thiere als Attribute beigegeben worden ſeyen; ſpäterhin als die Religion in Verfall gerathen, ſeyen ſie ſelbſt zum Gegenſtand der Verehrung geworden. Daß man die Thiere frühzeitig zu einer Art von Symbolik moraliſcher Eigenſchaften gebraucht hat, iſt ſehr natürlich; denn während im Menſchengeſchlecht die große Mannichfaltigkeit möglicher Charaktere an die Individuen vertheilt iſt, ſo iſt im Thierreich jeder beſtimmte Charakter Charakter der Gattung, die Thiere ſind auch in dieſer Beziehung die disjecta membra poetae, nämlich des Menſchen. Alle Eigenſchaften im Menſchen ſollen eigentlich zum harmoniſchen Gleichgewicht gebracht ſeyn. Jeder beſonders hervortretende Zug, z. B. die Schlauheit, iſt etwas Thieriſches. Wie nun jene Bezeichnung moraliſcher Eigenſchaften durch beigegebene Thiere in die griechiſchen Vorſtellungen gekommen, ob man den Adler des Zeus, die Taube der Aphrodite, die Nachteule der Athene u. ſ. w., ob man dieſe als Spuren eines frühern, dem ägyptiſchen analogen Moments im griechiſchen Bewußtſeyn betrachten dürfe, eines Moments, der im helleniſchen Bewußtſeyn ſelbſt nicht, wie im ägyptiſchen, zum Hervortreten kam, und von dem daher nur dieſe Spur aufbewahrt worden, dieß iſt Gegenſtand einer beſondern Unterſuchung, und darüber können wir natürlich hier nicht entſcheiden. Aber jedenfalls iſt die den wirklichen Thieren in Aegypten erzeigte Verehrung zu ernſt, als daß man ſie aus einer bloßen in Folge eines durchaus nicht erweislichen Verfalls der Religion entſtandenen Verwechslung des Zeichens mit dem Bezeichneten erklären könnte. Daß Thiere heilig gehalten werden, iſt im ägyptiſchen Bewußtſeyn nichts Willkürliches oder Zufälliges. Die Thiere ſind dem Aegypter nicht Götter, ſondern Momente, und darum zugleich Monumente aus dem Leben ihrer Götter. Wie die Erſcheinung der Thiere in der Natur ſelbſt nichts Zufälliges, wie ſie ein nothwendiges Moment des allgemeinen, ſtufenweiſe fortſchreitenden Naturproceſſes ſind, ſo traten auch in der ägyptiſchen Mythologie die Thiere nicht zufällig, ſondern nothwendig hervor, und bezeichneten einen wirklichen Moment des theogoniſchen Proceſſes.

Digitized by Google

Eine andere Vorſtellung, durch die man ſich die Erklärung des Thierdienſtes zu erleichtern ſuchte, iſt die Annahme, daß Thierbilder zuerſt an den Himmel geſetzt, dadurch gleichſam geheiligt, und nun auch erſt irdiſche Thiere, gleichſam als Stellvertreter jener himmliſchen, verehrt worden ſeyen. Aber doch nicht die Thiere, welche Aegypten heilig hielt, waren gerade an den Himmel verſetzt. Wohl möglich, daß die älteſten Sternverehrer, die als Hirten die Wüſte durchzogen, in jenen aufgelöſten Schaaren des Himmels auch Heerden ſahen, die der himmliſche Hirte in der Wüſte des Aethers weidete; aber Thiere an den Himmel zu verſetzen, und mit jenen noch für rein geiſtig gehaltenen Weſen zu vermiſchen, konnte ihnen nicht einfallen. So alt daher auch die Entſtehung des Thierkreiſes ſeyn mag, ſo iſt ſie doch ſchwerlich älter als der gegenwärtige Moment des Bewußtſeyns. Um die Punkte der jährlichen ſcheinbaren Sonnenbahn mit Thierbildern zu bezeichnen, mußte ſchon eine ganz andere Anſicht des Himmels, als jene frühere, Raum gewonnen haben. Aus dieſem Grund wird immer wahrſcheinlich bleiben, was durch die allgemeine Tradition des Alterthums ohnedieß beglaubigt iſt, daß der Thierkreis eine ägyptiſche Erfindung iſt. Thiere konnten nicht eher an den Himmel geſetzt werden, als nachdem ſie auf der Erde eine göttliche Bedeutung gewonnen hatten.

Alle dieſe Erklärungen zeigen, daß die Verehrung der Thiere in Aegypten ein ſchweres Problem. Das Begreifen wird erleichtert durch den allgemeinen Gedanken, daß die Mythologie überhaupt auf einer Selbſtentfremdung des Menſchen beruht. Nicht ihrer ſelbſt wegen, daß ich ſo ſage, wurden die Thiere verehrt, ſondern als die letzte Erſcheinung des Typhon, an dem das ägyptiſche Bewußtſeyn noch lange feſthielt, und der noch immer die Erſcheinung rein geiſtiger Götter verhinderte. In Aegypten war das ganze Thierreich gewiſſermaßen geheiligt als urſprünglich verflochten in die Geſchichte der Götter. Wer einen Ibis, einen Sperber oder den heiligen Falken (Bild der höchſten Geiſtigkeit wegen ſeiner hohen Flugkraft) tödtete, wurde ſelbſt getödtet. Gewiſſe Thiere wurden in Tempeln gepflegt, aber nicht bloß dieß, ſondern jedes Haus, jede Familie hatte einen ihr heiligen Vogel, der

aufs Sorgfältigſte gepflegt und unter den Mitgliedern der Familie beſtattet wurde. Dieß alles läßt ſich durchaus nicht anders begreifen, als indem man annimmt, daß der Moment des Bewußtſeyns, welcher dem ägyptiſchen Volk zum Loos gefallen, daß dieſer eben ſelbſt dem Moment der Thierbildung in der Natur parallel ſtand. Das ägyptiſche Bewußtſeyn war noch im Kampf, alſo nur erſt auf dem Weg zu menſchlichen Göttern. Dieſen Weg bezeichneten ihm die Thiere. — Dieß iſt im Grunde ſchon nachgewieſen worden. Kybele = Uebergang von der unorganiſchen zur organiſchen Zeit, welche damit eintrat, daß die dritte, die geiſtige Potenz, zu den andern hinzutrat, worauf das Eigenthümliche des ägyptiſchen Bewußtſeyns beruht. Dennoch konnte das rein Geiſtige nicht ſogleich entſtehen, weil dazu die völlige Exſpiration des realen Princips vorausgeſetzt werden muß, die nicht unmittelbar ſtattfindet, wie eben der Kampf des Oſiris mit dem Typhon bezeugt. — In der Mythologie iſt nichts aus der Natur genommen, ſondern der Naturproceß ſelbſt wiederholte ſich als theogoniſcher Proceß im Bewußtſeyn. Es gibt Vorausſetzungen, unter denen man von jedem Naturding ſagen kann, es ſey ein modificirter Gott. Dieß muß alſo insbeſondere von den Thieren erlaubt ſeyn, in denen die Allheit der Potenzen wirklich ſchon dargeſtellt iſt, wenn auch gleich nicht in jener letzten, alles verſchmelzenden Einheit, zu der ſie nur im Menſchen gelangt. Das blinde Princip der Natur, das in ſeinem außer-ſich-Seyn als ſinnloſes und ungeiſtiges erſcheint, nimmt in dem Verhältniß, als es in ſein An-ſich, in das reine Können wieder umgewendet wird, geiſtige Eigenſchaften an, es erſcheint als ein in gewiſſem Maße ſeiner ſelbſt Mächtiges in den freien, willkürlichen Bewegungen der Thiere, als ein mit Unterſcheidungskraft und unterſcheidendem Erkennen Begabtes in dem ſinnlichen Vorſtellungsvermögen der Thiere. Die Thierreihe ſtellt den Uebergang des realen Gottes als ſolchen dar. Als Gott geſtorben, lebt er in den Thieren. Die Thiere ſind dem Aegypter die zuckenden Glieder des Typhon. Der Menſch iſt der als Geiſt, als ſeiner ſelbſt vollkommen mächtige, wieder auferſtandene Gott. Man wird nicht einwenden, daß auf dieſe Art die Idololatrie gewiſſer-

Digitized by Google

maßen gerechtfertigt erſcheine; denn jenes hohe Gebot: du ſollſt dir kein Bildniß, noch Gleichniß machen, weder deſſen, das am Himmel, noch deß, das auf der Erde, noch im Waſſer iſt, widerſpricht nicht dem theoretiſchen und wiſſenſchaftlichen Satz, daß Naturdinge Scheinbilder des Göttlichen ſeyen, es verbietet nur, daß man dieſe ſtatt Gottes verehre, nicht, weil ſie nicht in der That simulacra divinitatis ſind, ſondern weil es eine Herabwürdigung des Menſchen iſt, wenn er ein Simulacrum der Gottheit anbetet, er, der ſelbſt das Bild der Gottheit und der befähiget und berufen war mit ihr unmittelbar zu verkehren und in Gemeinſchaft zu treten.

Im Uebrigen müſſen wir doch auch von der den Thieren in Aegypten erwieſenen Verehrung noch mit einer gewiſſen Unterſcheidung ſprechen. Wenn ein heiliges Thier im Tempel oder auch in einem Hauſe gepflegt wurde, ſo galt dieſe Verehrung nicht dem Individuum, ſondern der in der Gattung lebenden und ausgeſprochenen Idee, d. h. dem Moment des mythologiſchen Proceſſes. Dieß erhellt aus einem Umſtande, der bei einer ſpäteren wiſſenſchaftlichen Expedition von einigen Franzoſen bemerkt worden, daß z. B. in den Begräbnißſtätten von Thieren, wo ganze Thiere oder bei größeren wenigſtens Theile derſelben völlig ebenſo wie menſchliche Leichname als Mumien behandelt, aufbewahrt worden — wodurch eben ausgedrückt iſt, daß ſie jedes Thier für einen ewigen Begriff anſahen; denn welche andere Urſache könnte ſie ſonſt veranlaſſen, thieriſche Leichname ebenſo wie menſchliche zu behandeln? — in ſolchen Begräbnißſtätten hat man alſo bemerkt, daß ſich überall die analogen und zu derſelben Species gehörigen Thiere wie nach einem doveriſchen Syſtem beiſammen finden. Z. B. Bubaſtis hatte ſich nach der ägyptiſchen Mythologie aus Furcht vor Typhon in eine Katze verwandelt, die Katze war eine Erſcheinung der Bubaſtis, nun ſind es aber nicht bloß Katzenmumien, ſondern Leichname oder Theile reißender Thiere überhaupt, Löwen, Tiger, die auch wir zum Katzengeſchlecht rechnen, die ſich in der Nähe des Bubaſtistempels finden.

Wenn die Bubaſtis vor dem Typhon ſich in ein Thier flüchtet, ſo muß man natürlich hiebei an die erſte Erſcheinung der Bubaſtis im

Digitized by

Bewußtſeyn denken. Die erſte Erſcheinung aller dieſer Götter im Bewußtſeyn iſt eine beſtrittene. Bubaſtis, obgleich das Bewußtſeyn des bereits überwundenen Typhon, tritt doch ſchon während des Kampfes hervor, und hier iſt es bezeichnend und bedeutend, daß gerade dem Bewußtſeyn, welches die Potenz des Geiſtes gleichſam zuerſt anſichtig wird, daß dieſem eben die reißenden Thiere zugeeignet werden, daß es in dieſe verhüllt gedacht wird. Denn auch in der Natur gehen die reißenden Thiere, welche wir vorzugsweiſe die Willensthiere nennen könnten, unmittelbar vor dem Menſchen her. Es war mir nicht möglich, einer Meinung beizuſtimmen, welche vor einigen 20 Jahren geltend gemacht wurde, nach welcher in dem Thierreiche eine doppelte, nämlich eine aufſteigende und eine zurückſchreitende Reihe ſeyn ſollte, wobei dann die Raubthiere der Richtung des Zurückſinkens angehören ſollten. Dieſe zahme, etwas ſentimentale Meinung wollte das Wilde in der Natur einem Fall zuſchreiben. Aber es liegt der ganzen Natur von Anfang ein eigentlich nicht ſeyn Sollendes zu Grunde, und es iſt nothwendig, daß dieſes Princip am heftigſten ſich entzünde, wo es ſeiner Ueberwindung am nächſten iſt. Wenn im Allgemeinen alle Dinge in der Natur in einem beſinnungsloſen Zuſtand ſich befinden, ſo ſehen wir jene höchſte Klaſſe der Thiere wie im Zuſtand eines beſtändigen Wahnſinns dahinwandeln, in welchen die ungeiſtige Natur beim erſten Anblick der geiſtigen geräth. Der Unwille, der Zorn, mit dem das reißende Thier auch das ſchwache, ganz inoffenſive Geſchöpf zerreißt, iſt der Zorn des ſeinen eignen Tod, ſeinen Untergang fühlenden Princips, das letzte Aufflammen ſeines Grimms.

Dieſe Verſammlung zu demſelben Geſchlecht gehöriger Thiere in ägyptiſchen Begräbnißſtätten zeigt, daß nicht das Individuum, daß der in ihm lebende ewige Begriff, der Moment des Proceſſes ſelbſt gemeint war. Als Beweis endlich, wie das ägyptiſche Bewußtſeyn gleichſam den ganzen tiefen organiſchen Proceß wiederholt, will ich noch anführen, daß angeblich an Einem Orte Aegyptens, in Anama oder Anapa, auch ein Menſch verehrt wurde. Das Nähere, was man wohl wiſſen möchte, läßt ſich aus der Erzählung der beiden Schriftſteller, die allein

davon ſprechen, des Porphyrios und Euſebius nicht abnehmen; doch das iſt klar, daß dieſe Verehrung auf keiner bloßen Apotheoſe oder Vergötterung einer hiſtoriſchen Perſon beruhen konnte, die ohnedieß den Aegyptern ganz fremd war, denen ſelbſt diejenige Klaſſe höherer Weſen, welche Griechenland unter dem Namen der Heroen verehrt, ganz fremd war. Auch war es nach dem ganzen Charakter der ägyptiſchen Mythologie unſtreitig nicht die moraliſche oder geiſtige, ſondern die bloße Naturbedeutung des Menſchen, die zu dieſer Verehrung Anlaß gab, und nur an Einem Orte Aegyptens wurde der Menſch verehrt. Denn der Menſch ſelbſt iſt einzig in der Natur — wie der Mittelpunkt einzig iſt.

Eine andere Anſicht nun aber ſcheint ein anderer Thiercultus zu fordern, der offenbar einen für ſich abgeſchloſſenen Kreis bildet und daher auch eine eigne Betrachtung, ſowie auch unſtreitig eine eigne Erklärung, fordert. Ich meine die Verehrung des heiligen Stiers oder, wenn die Zeugniſſe einiger andern alten Schriftſteller Glauben verdienen, der drei heiligen Stiere. Herodotos weiß nur von dem einen heiligen Stier in Memphis, dem Apis[1], und es laſſen ſich wohl die drei, von denen andere wiſſen, auf Einen reduciren. Der Apis mußte ein beſonderes, beſondere Kennzeichen an ſich tragendes Individuum ſeyn, ein weißgezeichnetes Dreieck auf der Stirn, einen ebenſo gezeichneten Halbmond auf der einen Seite und eine dem heiligen Käfer ähnliche Erhöhung unter der Zunge haben. Wenn nach dem Ableben eines früheren ein neuer Apis in einem Individuum gefunden war, ſo wurde dieſes erſt in Heliopolis in einer gegen Morgen offenen Halle vier Monate lang (als Mnevis) gepflegt, und dann erſt wurde er feierlich in den Tempel des Phtha nach Memphis gebracht. Von einem dritten heiligen Stier, Pacis genannt, der in Hermonthis verehrt worden ſeyn ſoll, weiß nur Macrobius. Was nun dieſen Stierdienſt betrifft, der uns beſonders wegen der Anhänglichkeit merkwürdig iſt, die das iſraelitiſche Volk und zum Theil ſelbſt ſeine Führer noch nach dem Auszug aus Aegypten an denſelben zeigten (man muß ſich nicht irren laſſen,

[1] Lib. III, c. 28.

Digitized by Google

daß bei den Iſraeliten von dem Kalb die Rede iſt, auch Herodotos nennt den Apis μόσχος) — was alſo dieſen Stierdienſt betrifft, ſo hat es mit dieſem offenbar eine eigne Bewandtniß, denn 1) wurde hier das Individuum als ſolches verehrt, 2) war damit die beſondere Idee von einer reinen Empfängniß verbunden (die Kuh, die den Apis warf, wurde von einem Sonnenſtrahl befruchtet). Ferner verband ſich damit die Vorſtellung von einer Transmigration der Seele dieſes Apis; ſo oft nämlich ein Apis ſtarb, wanderte die Seele des verſtorbenen in einen neuen Apis. Dieß ſcheint nun gar nicht ägyptiſch, auch mit der ſonſt angenommenen Seelenwanderungslehre der Aegypter hängt es nicht zuſammen (nach dieſer geht die Seele nicht in den Leib eines andern Individuums derſelben Art, ſondern ſtets in ein Thier von anderer Art über). Dieſe letzte Idee hat etwas Fremdes an ſich; ſie erinnert an die Lamaiſchen Religionen; denn auch in dieſen, wenn ein verkörperter Budda ſtirbt, wandert ſeine Seele in ſeinen Nachfolger. Wenn alſo der Apis, wie Plutarch ſagt, als ein lebendiges Bild des Oſiris betrachtet wurde[1], oder wenn er ein verkörperter Oſiris war, ſo ſcheint es mir, daß hier ein Cultus anderer Art nur mit dem ägyptiſchen in Verbindung geſetzt iſt, daß alſo jener Cultus urſprünglich einer der ägyptiſchen Religion eigentlich fremden Richtung angehörte, die jedoch nicht völlig beſiegt oder beſeitigt werden konnte und daher mit ägyptiſchen Ideen in Verbindung geſetzt wurde. Beſonders merkwürdig iſt in dieſer Hinſicht die unüberwindliche Anhänglichkeit des iſraelitiſchen Volks an die Verehrung des Stiers, obwohl es dieſen Stier bloß im Bild verehrte, während in Aegypten ein lebendiger verehrt wurde. Aber der im Bild verehrte ſollte wahrſcheinlich nur Bild des ächten und lebenden ſeyn. Dieſer Stiercultus in Aegypten möchte alſo noch einen Lichtſtrahl zurückwerfen auf die Hykſos-Periode Aegyptens. Aber wie ſoll man ſich dieſe Verehrung des Stiers ſelbſt erklären? Merkwürdig iſt jedenfalls, daß der erſte Stier, Mnevis, in der von den Hykſos, den ſogenannten Hirtenſtämmen, gegründeten Sonnenſtadt verehrt und erſt von dort aus nach Memphis gebracht wurde. Hieraus, ſowie ſchon aus der

[1] de Isid. et Osir. c. 43.

Gründung einer eignen Stadt, ſcheint zu folgen, daß auch die Hykſos nicht mehr reine Nomaden, daß ſie alſo überhaupt nur Stämme eines andern Urſprungs waren und die einer andern, von den Aegyptern verſchiedenen religiöſen Richtung folgten. Auch die Iſraeliten, ſcheint es, waren wenigſtens in der letzten Zeit ihres Aufenthalts in Aegypten nicht mehr reine Nomaden, ſondern, wenn auch Hirten geblieben, doch ſchon nahe daran, ſich den ackerbauenden Stämmen und dem bürgerlichen Weſen Aegyptens anzuſchließen; denn dieß zu verhindern, war wohl eine Hauptabſicht ihrer Ausführung aus Aegypten, wie ſie denn auch nach dem Auszug noch 40 Jahre in der Wüſte, d. h. im Zuſtand des Nomadenlebens, erhalten wurden, offenbar um vor Idololatrie bewahrt zu werden und den reinen Glauben, ſowie die Sitten der Nomaden, die ſie in Aegypten verlernt hatten, wieder ſich anzugewöhnen.

Wenn man kein Liebhaber von den beliebten aſtronomiſchen Deutungen iſt, nach welchen z. B. der Stier die Sonne im Frühlingszeichen bedeutet, ſo kann man den Stier überhaupt nur anſehen als Symbol der wilden, aber durch eine höhere Macht dennoch zähmbaren und gezähmten Natur, als Symbol des Uebergangs von dem wilden, ſchweifenden Leben der älteſten Zeit zu dem gebundenen und geſetzlichen, welches mit dem Ackerbau anfängt — als Symbol alſo auch des Uebergangs vom Nomadenleben zum ackerbauenden Zuſtande. Denn ich brauche nicht zu ſagen, daß es nicht der wilde Stier, ſondern der gezähmte, bereits in den Dienſt des Menſchen getretene und ihm unterworfene Stier iſt, der im Apis gemeint war. Und ſo glaube ich denn den Apisdienſt einer beſondern religiöſen Richtung in einem Theil Aegyptens zuſchreiben zu müſſen, deren Spur nicht zu verwiſchen war, und die daher auf die oben erwähnte künſtliche Weiſe mit der Oſirislehre in Verbindung geſetzt wurde, indem der heilige Stier von Heliopolis nach Memphis gebracht, und ſpäter als beſeeltes Bild (εἰκὼν ἔμψυχος) des Oſiris erklärt wurde, umſomehr, als Oſiris Stifter des Ackerbaues war[1]. Es war der zum Dienſt des Menſchen, zum Ackerbau verwendete Stier, in dem man das Bild des Oſiris ſah und verehrte.

[1] Vergl. Plutarch, Fragen über griechiſche Gebräuche 36.

Digitized by Google

Zwanzigste Vorlesung.

Mit der ägyptischen Mythologie haben wir, wie schon früher bemerkt, zuerst das Gebiet der vollständigen Mythologien betreten, d. h. derjenigen, in welchen die Allheit der Potenzen erreicht ist. Diese vollständigen Mythologien, inwiefern sie eben dieß gemein haben vollständig zu seyn, sind insoweit auch einander parallel, und es wird unsere nächste Frage seyn müssen, wie dennoch zwischen denselben noch eine Aufeinanderfolge gedacht werden könne. Inwiefern nun aber unter diesen vollständigen Götterlehren vorläufig bereits der erste Platz der ägyptischen angewiesen worden, ist dadurch schon gegen ein mächtiges Vorurtheil angestoßen, das sich in den letzten 40 Jahren ausgebildet hat und endlich fast zu allgemeiner Geltung gelangt ist, gegen die Meinung nämlich, nach welcher vielmehr die indische Götterlehre das Ursystem aller Mythologien enthielte, das Ursystem, das sich in den andern zersplittert hätte. In Folge dieser Voraussetzung, welche selbst in Lehrbüchern Eingang gefunden, müßte das indische Volk als eine Art von Urvolk betrachtet werden, das man keinen Anstand nimmt, nicht nur den Aegyptern und Phönikiern, sondern selbst den Assyriern, Persern, Medern, ja den Hebräern vorausgehen zu lassen. Denn selbst die angebliche Mythologie der Genesis von der Weltschöpfung, vom Paradies und der Ausstoßung aus demselben, sogar diese angeblichen Mythen sollten aus indischen Traditionen geflossen seyn, — wie Bohlen in seinem Commentar über die Genesis behauptet hat. Insbesondere nun wurden die heiligen Bücher der Indier, die Vedas, als eine Urquelle

aller ſpäteren Weisheit, Religion und Wiſſenſchaft betrachtet. Die Vedas ſind, wie wir in der Folge ſehen werden, eine wiſſenſchaftliche und auf gewiſſe Weiſe gelehrte Sammlung von Aufſätzen und Compoſitionen, unter denen einzelne ſich finden, die ein ſehr hohes Alterthum anzeigen, aber eben dieſe ſind unſtreitig vorindiſchen Urſprungs. Als Theile der Menſchheit haben freilich alle Völker eine gleich große Vergangenheit. Auch der Theil des Menſchengeſchlechtes, der ſich ſpäter als indiſches Volk entſchied oder erklärte, war urſprünglich in der allgemeinen Menſchheit mit begriffen, und als ſolcher, als Theil der allgemeinen Menſchheit, geht er freilich in die höchſte Vorzeit zurück. Aber die Geſchichte des Indiers als ſolchen fängt doch erſt bei dem Punkt an, wo er ſich zum Indier beſtimmt. Dieſer Punkt aber iſt unzweifelhaft und unwiderſprechlich bezeichnet theils durch ſeine Sprache, theils durch ſeine Mythologie. Nun ſtimmen alle Kenner des Sanskrit darin überein, daß dieſe Sprache durch ihre grammatikaliſche Entwicklung ſich unmittelbar der griechiſchen anſchließe, und als unmittelbare Vorgänger der Griechen ſtellen ſich die Indier auch durch ihre Mythologie dar. Welchen Sinn kann es alſo haben, Indien als das Urland der Cultur, der religiöſen Ideen und namentlich auch aller Mythologie zu denken? Es konnte freilich nicht fehlen, daß die erſte Bekanntſchaft mit den Formen und Ideen der indiſchen Mythologie, wozu die Herrſchaft der Engländer über die Halbinſel und die Stiftung einer aſiatiſchen Akademie in Calkutta die Veranlaſſung gab, ein gewiſſes Erſtaunen erregte, welches alsbald die übertriebenſten Hoffnungen zur Folge hatte. Man ſtellte ſich nicht weniger vor, als in Indien die wahre Quelle, den erſten Urſprung der älteſten Syſteme finden zu können, gleichſam den erſten Ring einer ganzen Kette von religiöſen und philoſophiſchen Meinungen, die ſich über die Erde verbreitet haben, und deren urſprünglichen Sinn man um ſo zuverläſſiger dort entdecken zu können ſich verſprach, als man hier in der That nicht mit bloßen Fragmenten einer längſt untergegangenen Literatur oder Kunſt eines ebenfalls untergegangenen Volks, wie bei den Aegyptern, Phönikiern, den Perſern, zu thun hatte, ſondern mit einem Volk, das noch als Nation bis auf unſere Tage gekommen

Digitized by

iſt, deſſen Bücher, ſelbſt die älteſten, noch unverſehrt vorhanden ſind, während man zugleich den Vortheil genießt, in der noch exiſtirenden Nation lebendige Lehrmeiſter zu finden, von denen man annahm, daß ſie nicht bloß die Sprache, ſondern ebenſowohl den wiſſenſchaftlichen Inhalt dieſer Bücher zu erklären im Stande ſeyen. Gegen dieſen erſten Enthuſiasmus vermochte nichts die kühlere Ueberlegung, daß ein ſo vielfach zuſammengeſetztes Syſtem, wie das der indiſchen Mythologie, Religion und Philoſophie, unmöglich das Urſprüngliche, Einfache, Anfängliche ſeyn könne. Indien ſollte einmal die Wiege aller Religion und Cultur, ja die Wiege des Menſchengeſchlechts ſelbſt ſeyn [1].

Eine beſondere Fügung nun wollte, daß faſt zu derſelben Zeit, in welcher die durch Bemühung der Engländer über Indien erhaltenen Aufſchlüſſe die allgemeine Aufmerkſamkeit zu erregen anfingen, zugleich Aegypten durch die franzöſiſche Expedition mehr aus dem Dunkel hervortrat, in welchem es ſeither geblieben war. Es konnte nicht fehlen, daß die Wahrnehmung einer gewiſſen Verwandtſchaft zwiſchen ägyptiſcher und indiſcher Bildung zu der Annahme eines hiſtoriſchen Zuſammenhangs, einer materiellen Ideenmittheilung zwiſchen beiden Völkern führte; nur aber fand man einen Uebergang der ägyptiſchen Bildung nach Indien weniger glaublich. In der That, ſoviel wir von den indiſchen Prieſtern wiſſen, haben ſie ihre religiöſen und myſtiſchen Ideen mit dem Eifer chriſtlicher Miſſionare zu verbreiten geſucht. Inſofern fand man es paſſender, das abgeſchloſſenere Aegypten für eine geiſtige Colonie Indiens anzuſehen, als umgekehrt ägyptiſche Ideen nach dem Orient kommen zu laſſen; alſo ſollten entweder ägyptiſche Prieſter nach Indien gekommen, dort das Syſtem der Vedas (von dem man bis vor Kurzem höchſt confuſe Vorſtellungen hatte) erlernt haben, oder noch beſſer ſollte eine indiſche Prieſtercolonie über den arabiſchen Meerbuſen und Meroe nach Aegypten gewandert ſeyn, und ſogar meinte man den Weg nachweiſen zu können, der durch Denkmäler einer religiöſen, zugleich nach Aegypten und Indien hindeutenden Architektur bezeichnet ſeyn ſollte. Dieß vorzüglich durch Heeren. Es iſt ein Verdienſt

[1] Man vergl. die Einleitung in die Phil. der Myth., S. 21 ff.

Digitized by Google

der neueſten Expedition, daß dieſe Meinung einer von Aethiopien her nach Aegypten verbreiteten Cultur nun für jedermann widerlegt iſt. Eine Anmaßung aber könnte es nach allem dem doch ſcheinen, über das relative Alter der verſchiedenen Mythologien und das weſentlich höhere Alter der ägyptiſchen ſo beſtimmt, als dieß von uns geſchieht, zu urtheilen. Wenn man aber dem Naturforſcher verſtattet, und keineswegs es als Anmaßung auslegt, wenn er das relative Alter verſchiedenartiger, oft ſogar gleichartiger Bildungen beſtimmt, ſo muß dieß wohl auch dem Alterthumsforſcher zugeſtanden werden. Ueber die Zeit der erſten Entſtehung der mythologiſchen Syſteme gibt es ſo wenig etwas ſchriftlich Aufgezeichnetes als über die erſten Bildungsepochen der Erde. Aber dieſe ſelbſt iſt ihr eignes Denkmal und die unverwerflichſte Urkunde ihrer eignen Geſchichte, und wie hier die ſchaffende Thätigkeit keinen Punkt ihres langen Wegs verlaſſen, ohne ihn durch unverkennbare Spuren und unverwüſtliche Denkmäler bezeichnet zu haben, ebenſo iſt die Mythologie recht verſtanden der ſicherſte Leitfaden ihrer eignen Geſchichte, und hat man dieſen Faden in ihr einmal entdeckt, ſo läßt ſich allerdings mit Sicherheit und ohne Anmaßung beſtimmen, welche Mythologie einer früheren, welche einer ſpäteren Bildung angehört. Man hat dabei vielleicht nicht einmal einen Unterſchied in großen Zahlen, vielleicht überhaupt nicht einmal einen Unterſchied in Zahlen ſich auszubedingen. Die dem innern Moment, dem Moment der Entwicklung nach ſpätere Mythologie könnte deßhalb doch mit der früheren äußerlich gleichzeitig, oder doch nahezu gleichzeitig ſeyn.

Hätte ſich uns an irgend einem Punkt in durchaus geſetzmäßigem Fortgang unſrer Entwicklung eine Mythologie als nothwendig ergeben, deren Hauptzüge wir in der indiſchen erkannt hätten, ſo hätten wir der indiſchen Mythologie dieſe Stelle angewieſen. Es fand ſich aber kein ſolcher Zug. Daß ſie indeß der ägyptiſchen verwandt iſt, zeigt ſchon der erſte Blick. Dieſe Verwandtſchaft liegt jedoch zu tief und iſt mit zu auffallenden Unterſchieden verknüpft, als daß ſie durch einen bloß äußeren Zuſammenhang ſich erklären ließe; auch bedarf es keiner ſolchen äußeren Verbindung, um dieſe Verwandtſchaft zu

Digitized by Google

begreifen. Der Stoff, der ſich in jeder dieſer Götterlehren eigenthümlich gebildet, war beiden durch eine gemeinſchaftliche Vergangenheit gegeben; beiden liegen dieſelben Elemente zu Grunde; in einen analogen Moment geſtellt, müſſen beide, auch wenn ſie äußerlich voneinander unabhängig, Uebereinſtimmendes und Verwandtes erzeugen.

Indeß handelt es ſich zunächſt nun bloß darum, den wiſſenſchaftlichen Uebergang von der ägyptiſchen Mythologie zu der folgenden zu finden, welche dieſe nun ſeyn möge. Zu dieſem Ende aber wird nöthig ſeyn, einen letzten Blick auf das eigentlich Charakteriſtiſche und Unterſcheidende der ägyptiſchen Mythologie zu werfen.

In dem ganzen mythologiſchen Proceß iſt es darum zu thun, daß das weſentlich Gottſetzende des Bewußtſeyns zum actu und mit Bewußtſeyn Gottſetzenden werde. Zu dieſem Ende muß eben dieſes Princip, welches nur als Potenz das Gottſetzende iſt, e statu potentiae hervortreten, ſich zum Actus erheben, wobei es aus ſich ſelbſt geſetzt zunächſt als das Gott aufhebende erſcheint. Zum actu, zum bewußten Gottſetzenden aber wird es, wenn ein zweiter Proceß es wieder in das Weſen, in die Potenz zurückbringt. Wohl zu merken, in die Potenz: alſo nicht um eine Vernichtung dieſes Princips iſt es zu thun; zwar aufs Höchſte entzünden ſoll ſich der Kampf, aber der Sinn dieſes Kampfes kann nicht die Vernichtung des Princips ſeyn. Wenn wir alſo auch von einem Tod oder einem Sterben deſſelben ſprechen, ſo iſt damit nicht gemeint, daß es überall aufhöre zu ſeyn, ſondern nur, daß es aufhöre zu ſeyn, was es jetzt iſt, das außer ſich ſeyende, ſich ſelbſt entfremdete. Aber damit es nicht — überhaupt aufhöre zu ſeyn, damit es zurücktretend aus dieſer Aeußerlichkeit in die Innerlichkeit ſich rette, um, ſein äußeres Seyn überlebend, fortan als Weſen oder weſentlich zu beſtehen, dazu gehört, daß das Bewußtſeyn es feſthalte mit aller Macht, ſich ſeiner als des widerſtrebenden bewußt bleibe, nicht etwa es ganz aufgebe und verliere. Erſteres iſt nun der Fall im ägyptiſchen Bewußtſeyn, deſſen tiefe Anhänglichkeit an das reale Princip wir in ſo vielen Zügen bemerkt haben. Eben darin liegt der Grund der hohen Geiſtigkeit des ägyptiſchen Bewußtſeyns. Denn jenes wider-

Digitized by Google

ſtrebende, reale Princip iſt es, deſſen Widerſtand doch am Ende allein die Geburt eines wahrhaft geiſtigen Bewußtſeyns vermittelt. Je größer der Kampf des Bewußtſeyns um dieſen realen Gott iſt, an dem es in der That den wahren Grund (Sie wiſſen was ich Grund nenne) der ganzen Gottheit, ſowie ſeiner eignen Geiſtigkeit hat, deſto feſter muß das Bewußtſeyn, indem es nun dennoch von der höheren Potenz überwältigt und genöthigt iſt den realen Gott als ſolchen aufzugeben, an ihm als geiſtigen halten.

Es iſt ein Hauptſatz der ägyptiſchen Theologie, der allein ſchon zeigt, in welche Tiefe des Bewußtſeyns dieſe hinabſteigt, es iſt eine Hauptlehre der ägyptiſchen Mythologie, die Plutarch ausdrücklich als eine ſolche anführt: daß das Typhoniſche nicht völlig aufgehoben, daß es zwar überwunden, aber nicht vernichtet werden dürfe. „Der vollkommene und vollendete Gott — Sie wiſſen, daß mit dieſem Prädicat Horos, der als Geiſt geſetzte Gott, bezeichnet wird — dieſer Gott, ſagt Plutarch, hob den Typhon nicht völlig auf und verminderte nur das Gewaltige und Ueberſchreitende ſeiner Natur“ [1]. Bemerken Sie den letztern Ausdruck: das Ueberſchreitende ſeiner Natur. Als ein ſolches aus ſeiner Schranke (ſeiner Potenz) Geſetztes haben wir ja von Anfang jenes Princip bezeichnet. „Weßhalb denn auch, fährt Plutarch fort, ein Bild des Horos in Koptos gezeigt wird, welcher in der linken Hand die Zeugungstheile des Typhon hält“. Sie wiſſen aus frühern Erklärungen ſchon, was dieſe Entmannung eines frühern Gottes in der Sprache der Mythologie bedeutet, nämlich nur, daß er der ausſchließlichen Herrſchaft entſetzt, nicht aber, daß er vernichtet worden. Ferner wird, wie ebenfalls Plutarch berichtet, in der aus der Mythologie hervorgegangenen ägyptiſchen Theologie und Philoſophie erzählt: Hermes — er iſt das höchſte, alles vereinigende Bewußtſeyn im ägyptiſchen Götterſyſtem, zugleich der Erfinder der Tonkunſt — Hermes habe dem Typhon die Sehnen durch-

[1] Die Stelle lautet (a. a. O. c. 55): *Ὁ δὲ Ὧρος οὗτος, αὐτός ἐστιν ὡρισμένος καὶ τέλειος, οὐκ ἀνῃρηκὼς τὸν Τυφῶνα παντάπασιν, ἀλλὰ τὸ δραστήριον καὶ ἰσχυρὸν αὐτοῦ* (vgl. die Ausdrücke c. 49) *παρῃρημένος.* Vgl. hiezu c. 40 init. und c. 43 extr.

Digitized by Google

ſchnitten (ihn ſeiner Macht und Stärke beraubt), aber er habe eben dieſer dem Typhon ausgeſchnittenen Sehnen ſich als Saiten bedient; dadurch, fügt Plutarch hinzu, ſollte angezeigt werden, daß der alles in Eins fügende Geiſt aus Widerſtrebendem Einklang hervorgerufen habe; beſtimmter, meint er, wäre, zu ſagen: jene Vorſtellung zeige an, daß der alles in Eins fügende Geiſt die verderbliche Macht nicht zerſtört, ſondern ihre Stärke, ihre Energie ſelbſt zu höherem Einklang, zur Herſtellung einer alles in Harmonie auflöſenden Einheit benutzt habe. In einer andern Stelle ſagt Plutarch mit ſo viel Worten: „Ueberwältigt wurde, aber nicht hinweggeräumt Typhon“[1]. „Denn, ſetzt er hinzu, es erlaubt nicht die über die Erde waltende Gottheit, daß die der Feuchtigkeit (der Auflöſung) widerſtrebende Natur ganz hinweggeräumt werde, wohl aber abgeſpannt hat ſie dieſe der Feuchtigkeit, alſo auch zugleich der γένεσις, dem Werden, feindliche Natur, und ſie zum Nachlaſſen gebracht; indem ſie wollte, daß eine gegenſeitige Temperatur bliebe. Denn unmöglich konnte die Welt beſtehen, wenn gänzlich fehlte und völlig verſchwand das Feuerähnliche“. Plutarch drückt die philoſophiſche Wahrheit jener ägyptiſchen Lehre ſeinem Standpunkt gemäß aus, nach welchem er vorzüglich nur den phyſikaliſchen Sinn an der Mythologie hervorhebt; allein es wird Ihnen nach dem bisher ertheilten Unterricht nicht ſchwer fallen, die Anwendung von dieſer Erklärung des Plutarch auch auf die höheren, mehr als bloß phyſikaliſchen Verhältniſſe zu machen, die wir in der Mythologie ſehen, wie ja ohnehin alle phyſikaliſchen Verhältniſſe nur der Wiederſchein und entfernte Abglanz der höheren, ja der höchſten, der göttlichen Verhältniſſe ſind. Auch aus dieſem Grunde alſo ſtehen — um an ein früheres Factum wieder zu erinnern — neben oder vor den großen Tempeln des Horos und anderer Götter noch jetzt kleinere Heiligthümer des Typhon, um die zuſammengezogene aber doch nicht aufgehobene, alſo um die zu dem letzten Erfolg — der Wiedergeburt eines geiſtigen Bewußtſeyns — noch immer nöthige und auch in der That mitwirkende Kraft des Typhon anzudeuten. Darum nur, weil dieſes Princip im ägyptiſchen Bewußtſeyn

[1] Ἐκρατήθη μέν, οὐκ ἀνῃρέθη δὲ ὁ Τυφών. a. a. O. c. 40.

Digitized by Google

ſeinen Widerſtand nicht aufgibt, wegen dieſes Ausharrens im Kampf wird das ägyptiſche Bewußtſeyn auch am Ende dadurch belohnt, daß ihm der reale Gott als geiſtiger übrig bleibt, wo er als Oſiris der Unterwelt — als sui ipsius superstes — fortan als tiefſter Grund der wiedergewonnenen geiſtigen und göttlichen Welt beſteht. Dieſes Ende des Proceſſes wurde im ägyptiſchen Bewußtſeyn nicht ohne ſchmerzlichen Kampf erreicht. Der Aegypter beweint den ſterbenden Gott fortwährend, wie überhaupt ein alter Rhetor von den Aegyptern ſagt, daß ſie ihren Göttern einen ganz gleichen Tribut der Ehren und der Thränen zollen. Er klagt um den geſtorbenen Gott, allein das reale Princip iſt ihm wirklich geſtorben, d. h. es iſt ihm nicht vernichtet, nicht aufgehoben, ſondern in ein geiſtiges Weſen, in das reine A^4 verwandelt, aus Seyn in Weſen überwunden.

Auf dem Punkt, wo wir jetzt ſtehen, handelt es ſich nur noch um den Ausgang des Proceſſes. Wenn einmal die vollſtändigen Mythologien geſetzt ſind, ſo gibt es keinen Fortſchritt mehr in eine neue und andere Mythologie; wenn es außer der, welche ſich uns darſtellte — und dieſe eben war die ägyptiſche — wenn es außer dieſer noch andere gibt, ſo können ſich dieſe von jener und ſie können ſich untereinander nur durch die Verſchiedenheit des Ausgangs unterſcheiden, den der Proceß in jeder gefunden. Zum wahren Ausgang aber gelangt nur das wahrhaft ſterbende, d. h. im Sterben ſich erhaltende, das nicht hinweggeräumte, ſondern überbleibende, durch ſein Abſcheiden nur in ſein wahres Weſen, in ſein An-ſich wieder eingeſetzte reale Princip. Dem realen Princip bleibt nur zu ſterben, d. h. ſein außer-ſich-Seyn aufzugeben, in ſich, in ſeine Potentialität zurückzutreten, es bleibt ihm nur zu ſterben, wenn die Einheit der Potenzen erhalten und hergeſtellt werden ſoll. In der letzten Einheit der Potenzen kann das erſte Princip nur noch reine, obwohl zu ſich ſelbſt zurückgekommene, alſo ſich ſelbſt beſitzende, ſich ſelbſt bewußte, in dieſem Sinn geiſtige Potenz ſeyn, die ſich von der Potenz, welche ſchlechthin der Geiſt (A^3, in der ägyptiſchen Mythologie Horos) iſt, dadurch unterſcheidet, daß ſie eben die nur zu ſich ſelbſt zurückgekommene, Geiſt gewordene, A^3 aber urſprünglich Geiſt iſt.

Digitized by Google

Den wahren Tod ſtirbt das reale Princip nur, wenn es ins Unſichtbare, Verborgene zurücktretend, ſich zum bleibenden und ewigen Grund der ganzen Einheit macht. Dieſen wahren Tod kann es nicht ſterben, wenn das Bewußtſeyn einen andern Ausweg ſucht. Dieſen andern Ausweg nimmt es, wenn es die Einheit der Potenzen aufgibt, wobei dieſe freilich, weil ſie einmal von den frühern Momenten her im Bewußtſeyn ſind, im Bewußtſeyn bleiben werden, aber ohne Einheit, ſo daß ſie ihre Einheit außer ſich, nicht in ſich haben. Hier alſo werden auf der einen Seite die Potenzen der bloßen Materie, dem bloßen Stoff nach, im Bewußtſeyn geſetzt, von der andern Seite wird ſich auch die Einheit im Bewußtſeyn finden, dieſe aber für ſich, als außer den Potenzen geſetzte. Die Einheit außer den Potenzen geſetzt wird als immateriale, ſtoffloſe erſcheinen. Sie ſollte als in den Potenzen verwirklicht erſcheinen, wie ſie im ägyptiſchen Bewußtſeyn in ihnen verwirklicht war, aber ſie wird dem Bewußtſeyn außer den Potenzen, eine bloße ideale ſeyn, die ihm nicht ſchon verwirklicht iſt, die es erſt zu verwirklichen hat. Erinnern Sie ſich, daß ſchon früher die Potenzen beſtimmt worden ſind als die bloße Materie der Exiſtenz Gottes. In der Einheit der Potenzen iſt dem Bewußtſeyn (wie wir dieß beim ägyptiſchen geſehen haben) der Gott verwirklicht und gleichſam verkörpert; wo die Einheit der Potenzen aufgegeben iſt, da tritt das Göttliche nicht in ſie als durch ihre Einheit verwirklicht ein, ſondern bleibt außer ihnen, gleichſam als Forderung, als körperloſe Idee, die dem Bewußtſeyn nicht durch einen natürlichen Proceß erzeugt iſt, die es nur durch ein übernatürliches Streben ſich reell zu machen vermag.

Dieſer Ausgang nun des Proceſſes iſt vorerſt als ein bloß möglicher gezeigt. Die nächſte Aufgabe der Philoſophie iſt immer die Möglichkeit zu erforſchen. Ob der gefundenen Möglichkeit irgend eine Wirklichkeit entſpreche, dieß iſt dann erſt durch eine weitere Forſchung zu ermitteln. So auch hier. Es genügt für den Anfang jene Art des Ausgangs, die wir inſofern eine falſche Kriſis nennen könnten, als die wahre Kriſis iſt, daß das reale Princip nicht hinweggeſchafft, aus dem gegen-

Digitized by Google

wärtigen Bewußtſeyn hinausgeſetzt und verdrängt werde, ſondern daß es innerlich überwunden werde und als ſolches gegenwärtig bleibe, zu ewigem Beſtand komme —, es genügt für den Anfang, jene Art des Ausgangs als eine mögliche erkannt zu haben. Ob ſie aber in irgend einer nachägyptiſchen Mythologie ſich wirklich finde, dieß kann ſich erſt durch weitere Unterſuchung zeigen. Dabei wollen wir nun ſo verfahren. Als das erſte Anzeichen dieſes Ausgangs haben wir beſtimmt, daß die Potenzen der bloßen Materie nach im Bewußtſeyn allerdings vorkommen, aber gleichſam zerſprengt, die eine außer der andern, ohne daß ſie ſich zu jener Einheit (welche nur durch ein wahrhaftes Sterben des realen Princips möglich iſt) verbunden hätten.

Eine ſolche Zerſprengung der Einheit, ein ſolches Außer- und bloßes Nebeneinanderſeyn der Potenzen ohne die Einheit, welche ſie im ägyptiſchen Bewußtſeyn zuſammenbindet, ein ſolches einheitsloſes, bloß der Materie oder dem Stoff nach Vorhandenſeyn der Potenzen ſcheint ſich nun allerdings (ich drücke mich abſichtlich ſo aus, denn man kann nicht, ſo zu ſagen, auf den erſten Blick der Sache gewiß ſeyn), aber es ſcheint ſich ein ſolches Außereinanderſeyn der Potenzen, die inſofern bloß noch dem Stoff nach vorhanden ſind, in der indiſchen Mythologie wirklich zu finden.

Das andere Anzeichen des als möglich angenommenen Ausgangs, daß nämlich die Einheit außer den Potenzen, als bloß ideale, erſt zu verwirklichende, dennoch vorhanden iſt, laſſen wir einſtweilen bei Seite, um vorläufig bloß dem erſten nachzugehen, dem Außereinanderſeyn der Potenzen ohne innere Beziehung, ohne Verſchmelzung derſelben zu einer concreten geiſtigen Einheit.

Ein ſolches nun, ſage ich, ſcheint im indiſchen Bewußtſeyn nachweislich, für welches jener heftige Kampf, den wir im ägyptiſchen fanden, eine bloße Vergangenheit geworden, in welchem wir den Kampf ſelbſt nicht mehr finden, ſondern nur deſſen aufgelöste Elemente, die Elemente des Kampfs als bloße Reſultate. Allerdings nämlich ſind auch in der indiſchen Mythologie noch zu erkennen jene großen Potenzen, die wir im ägyptiſchen Bewußtſeyn als Typhon, Oſiris und Horos

Digitized by Google

erkannten, jene drei Persönlichkeiten, um die sich alles bewegt, von denen die andern Göttern gleichsam nur das Accidentelle sind, das Mitentstehende. — Brama ist in der indischen Mythologie der reale Gott, er ist zugestandener Maßen der Gott des Anfangs. Aber dieser ist aus dem indischen Bewußtseyn wie ganz zurückgetreten, so daß er in ihm nur noch als Vergangenheit vorkommt, während z. B. in der ägyptischen Mythologie auch der abgeschiedene und nun vergeistigte, zum Osiris gewordene Typhon zwar als Typhon eine Vergangenheit, als Osiris aber eine Gegenwart, der bleibende Gott des höchsten, geistigen Bewußtseyns ist. Von dem indischen Brama müßte man das Gegentheil dessen sagen, was bei Plutarch von dem ägyptischen Typhon gesagt ist. Man müßte von ihm sagen: ἀνῃρέθη, οὐκ ἐκρατήθη, er ist hinweggeräumt aus dem Bewußtseyn, als gegenwärtig verdrängt und hinausgesetzt. Typhon ist noch immer gegenwärtig, Brama aber ist ganz aufgegeben im indischen Bewußtseyn, ein gleichsam verschollener und vergessener Gott, wie daraus erhellt, daß nicht, wie dem Typhon in Aegypten, auch dem Brama noch Heiligthümer in Indien errichtet sind, daß er bild- und tempellos verehrt wird. Er ist der Gott, der alle Bedeutung für die Gegenwart verloren hat. Aber eben an diesem Princip haftet das religiöse Bewußtseyn. Es ist daher eine, zwar der allgemein geltenden Meinung grell entgegenstehende, aber darum nicht minder strenge Wahrheit, daß in der indischen Mythologie, ich sage der Mythologie, das eigentlich religiöse Princip am meisten aufgegeben ist. Jener gänzliche Mangel an Heiligthümern des Brama deutet nicht etwa, wie man ihn zu erklären versucht hat, auf einen früheren reineren Cultus, in welchem Brama als der an sich bildlose, absolute Gott verehrt worden wäre, er deutet auf die Schwäche des religiösen Bewußtseyns in Indien, die überall sich zeigt, wo jenes aller Religion zu Grunde liegende, in ihr eben überwundene und versöhnte (also der Ueberwindung und Versöhnung bedürftige) Princip völlig ignorirt wird. Auch unter uns gibt es eine solche Art religiöser oder christlicher Hindus, die von dem Entgegenstehenden, dem nicht seyn Sollenden und doch Seyenden, nur die Augen abzuwenden wissen, nicht aber seine

Digitized by Google

Sehnen zu Saiten verwenden, aus denen der Wohlklang vollendeter, durchgeführter Wiſſenſchaft ertönt; in denen eben darum das religiöſe Bewußtſeyn nur noch als Ahndung, Sehnſucht, unbeſtimmt und in unſicheren Tönen irrt.

In dem ägyptiſchen Bewußtſeyn verwandelt ſich der von der Welt, dem äußeren Seyn, nun wirklich abgeſchiedene, der in ſich ſelbſt überwundene, aber noch immer feſtgehaltene Gott, wie wir geſehen haben, in den Gott der Unterwelt, des unſichtbaren Reichs, und iſt als dieſer eben der Grund des ganzen höheren Bewußtſeyns, zu welchem die ägyptiſche und ſpäter auch die griechiſche Mythologie gelangt iſt. Es hängt ganz mit der Aufgegebenheit des indiſchen Bewußtſeyns zuſammen, daß Brama niemals als Gott der Geiſterwelt, als Herrſcher über die Abgeſchiedenen erwähnt wird, wie der zum milden, wohlwollenden Oſiris überwundene Typhon, in Bezug auf welchen noch in der Ptolemäerzeit auf ägyptiſchen Sarkophagen Freunde Verſtorbener ihnen nachrufen: *Εὐψύχει μετὰ τοῦ Ὀσίριδος*: Lebe ſelig mit dem Oſiris! In den zahlreichen wenigſtens durch Ueberſetzungen und Auszügen bekannten indiſchen Schriften müßte ſich doch irgend eine Spur einer ſolchen Vorſtellung des Brama finden; nur eine einzige dieſer Art habe ich bei Creuzer bemerkt, der verſichert, die Miſſionarien wollen davon, daß Brama in der Verehrung der jetzigen Hindus ſo ganz in den Hintergrund geſtellt iſt, die Urſache in der herrſchenden Meinung finden, als habe Brama nur über die Glückſeligkeiten des andern Lebens zu verfügen. Dieſes ſoll alſo nach der Angabe der Miſſionarien herrſchende Meinung in Indien ſeyn. Nun iſt es aber 1) ſchon ſehr auffallend, daß man einem Gott darum keine Verehrung erzeige, weil er über die Seligkeiten des künftigen Lebens zu verfügen hat. Man ſollte meinen, ein das gegenwärtige Leben als ſo unſelig empfindendes Volk müßte gerade einem ſolchen Gott eine vorzügliche Verehrung erweiſen, oder es müßte einem ſolchen Gott doch wenigſtens einen Theil oder eine Art von Verehrung zuwenden. 2) Dieſer ganze Ausdruck Glückſeligkeiten des andern Lebens iſt nicht recht indiſch. Denn der große Theil der Indier, das eigentliche Volk, glaubt allgemein an die Seelenwanderung als ein

unvermeidliches Schickſal, und dieſe, die ihn in „des Seyns ſchreckliche Welt", in den Kreis dieſes nach ſeiner Meinung unſeligen Seyns immer wieder zurückführt, ſieht es nicht als Seligkeit an. Man hört ſchon an dem Ausdruck „anderes Leben" den chriſtlichen Miſſionar. 3) Zufolge einer Angabe in Niebuhrs Reiſe nach Arabien iſt es nach dem Glauben der Indier vielmehr Mahadewa, d. h. Schiwa, den wir bald näher werden kennen lernen, und der unter vielen andern Namen auch dieſen führt, der für die menſchliche Seele nach dem Tod zu ſorgen hat. Indem ich nachforſchte, woher Creuzer jene Notiz genommen habe, fand ich, daß er ſie bloß aus dem Bericht Eines Miſſionars, nämlich des Engländers Ward, genommen habe, deſſen Werk über den gegenwärtigen Zuſtand der Religion in Indoſtan auch in Deutſchland bekannt geworden iſt. Nachdem nun, was Creuzer von Miſſionarien in der Mehrzahl ſagt, auf die Auktorität eines einzigen zurückgeführt iſt, glaube ich wohl die Meinung äußern zu dürfen, daß erſt die Frage des Miſſionars einen Braminen oder Pandit (= indiſcher Gelehrter), der den wahren Grund dieſer Ausſchließung des Brama von jedem öffentlichen Cultus entweder nicht angeben wollte oder, was wahrſcheinlicher iſt, nicht konnte, veranlaßte eine Antwort zu geben, wie er ſie einem chriſtlichen Miſſionar angemeſſen glauben konnte. Wie täuſchend und nach den Menſchen, die ſie vor ſich haben, berechnet oft die Antworten dieſer Braminen oder Pandits ſind, iſt hinlänglich bekannt, und hat unter andern Kapitän Wilford zu ſeinem größten Nachtheil erfahren, dem ſie auf ſeine wißbegierigen Fragen, nachdem ſie ihm erſt abgelauſcht hatten, wo er hinauswollte, ganz nach Wunſch antworteten, ſo wie er es gern hörte, und ſogar in Schriften, die ſie ihm vorlegten, Stellen in ſeinem Sinn verfälſchten.

Eine andere Erklärung des Umſtands, daß dem Brama in Indien keine Art von öffentlicher Verehrung gewidmet iſt, wird darin geſucht: Brama ſey der Gott einer anderen, reineren und urſprünglichen, in Indien aber verſchwundenen Religion, die nur noch im Gedächtniß des Volks ohne alle wirkliche Anhänglichkeit lebe. Man belegt dieſe Religion mit dem Namen des reinen Bramaismus, den man mit dem reinen

Digitized by Google

Cultus der Erzväter, mit der ſogenannten Abrahamiſchen Religion vergleichen wollte (einige mit zufälligen Gleichlauten ſpielende Gelehrte wollten ſogar zwiſchen den Namen Brama und Abraham ſelbſt einen Bezug ſehen und den Abraham als einen Braminen jener reinen Urreligion betrachtet wiſſen). Dieſer Meinung, welche in dem Brama den verdrängten Gott einer urſprünglich reineren, aber durch den ſpäteren ausſchweifenden Polytheismus in Vergeſſenheit gebrachten Religion ſucht, widerſprechen 1) die Vedas, in denen ſich doch Spuren dieſer reinen bramaniſchen Religion finden müßten. Ob dieß der Fall wird ſich uns in der Folge zeigen. Es widerſpricht dieſer Meinung 2) auch Folgendes. Der Gott, durch den eigentlich in dem größten Theil Indiens Brama verdrängt iſt, iſt Schiwa. Nun wird aber Schiwa nicht gedacht oder vorgeſtellt als der Gott einer anderen, mit Brama nichts gemein habenden Religion; überall ſetzt vielmehr Schiwa den Brama voraus, beide werden doch nur als relativ verſchiedene Potenzen einer und derſelben Religion betrachtet, wie ſchon die indiſchen Trimurtibilder zeigen, die beide nicht auf ſolche Weiſe vereinigen könnten, wenn ſie zwei abſolut entgegengeſetzte Götter wären, der eine der Gott einer reinen Urreligion, der andere der Gott der ausſchweifenden polytheiſtiſchen, von der Indien jetzt erfüllt iſt.

Ich ſehe mich hiedurch von ſelbſt auf die zweite Potenz der indiſchen Mythologie geführt, welche eben Schiwa iſt. Schiwa iſt der Gott des allgemeinen Orgiasmus. Wenn im ägyptiſchen Bewußtſeyn noch immer der reale Gott vorherrſcht, dieſer aber im indiſchen Bewußtſeyn ein verſchollener iſt, ſo folgt daraus von ſelbſt, daß das indiſche ganz dem Schiwa hingegeben iſt. Die eigentliche indiſche Religion iſt im Grunde nur Schiwaismus. Indeß herrſcht auch über Schiwa großes Mißverſtändniß. Gemeinhin wird er unbeſtimmter und allgemeiner Weiſe als das zerſtörende Princip erklärt. Dabei wird aber nicht beſtimmt, worauf ſich die zerſtörende Wirkung beziehe. Man könnte nach dieſem Begriff auch wohl Erdbeben, vulkaniſche Ausbrüche, die Länder und Städte verwüſten, oder Meeresfluthen, die feſtes Land verſchlingen, als Wirkungen des Schiwa anſehen. Aber davon iſt die

indiſche Vorſtellung weit entfernt, Wirkungen, welche das ägyptiſche Bewußtſeyn dem Typhon zuſchreiben würde, dem Schiwa beizulegen. Gewöhnlich ſucht man nun den Schiwa als göttliche Potenz dadurch zu erklären, daß man ſagt: in der Natur ſey ein ſteter Wechſel von Entſtehen und Vergehen, die Schöpfung werde beſtändig erneuert; indem die eine untergeht, entſteht eine andere; Schiwa ſey alſo der zerſtörende und dadurch immer Neues ſchaffende Gott. Dieſe Vorſtellung liegt freilich noch der Wahrheit am nächſten, aber die rechte iſt ſie doch nicht. Ein gänzlicher Mißverſtand liegt aber in dem Urtheil Fr. Schlegels, der in ſeiner Philoſophie der Geſchichte nicht genug ſeinen Abſcheu darüber ausdrücken kann, daß das indiſche Bewußtſeyn eine zerſtörende Urkraft, das Princip des Böſen, den Gott des Todes in die Gottheit ſelbſt aufgenommen habe. Nicht alles Zerſtörende iſt darum auch gleich böſes Princip. Es rühmt ſich wohl mancher ein Conſervativer zu ſeyn, als wäre dieß für ſich ſchon etwas Vortreffliches. Es fragt ſich aber, was conſervirt werden ſoll. Denn wer das Schlechte oder Verderbliche conſerviren wollte, hätte ſich deſſen nicht zu rühmen. So hier; wenn ein Princip, wo nicht das Böſe ſelbſt, doch das der menſchlichen Freiheit Widerſtrebende verzehrt, ſo iſt es ja ſelbſt eine wohlthätige Kraft, eine Art von gutem Princip. Das nun aber, worauf Schiwa ſich unmittelbar bezieht, iſt nur Brama. Wir werden alſo mit Recht ſagen: er ſey eben der Zerſtörer des Brama ſelbſt, wie durch die Form die reine Materie zerſtört wird [1]. Dieſe Annahme, daß ſich die zerſtörende, d. h. eben negirende Eigenſchaft des Schiwa auf den Brama bezieht, iſt eine natürliche Folge der urſprünglichen Stellung der Potenzen, nach welcher die zweite immer die negirende der erſten, die dritte die durch dieſe Negation der erſten vermittelte iſt.

Eine dritte Potenz (= der als ſolche ſeyende Geiſt) findet ſich nun

[1] Zerſtörer — nicht des Brama, wie er jetzt iſt, und der allen Widerſtand aufgegeben hat, der gleichſam nur noch als widerſtandloſe Materie des Schiwa exiſtirt, ſondern des Brama, wie er im nichtindiſchen Bewußtſeyn war. Die Schädel, die in den Abbildungen des Schiwa in Form einer Schnur ſeinen Hals umgeben, eben dieſe ſind nur die aneinander gereihten Schädel zerſtörter Bramas, d. h. zerſtörter früherer Formen des Brama.

Digitized by Google

allerdings auch im indiſchen Bewußtſeyn. Dieſe dritte Perſon der indiſchen Trias iſt Wiſchnu. Aber dieſe dritte Potenz iſt im indiſchen Bewußtſeyn nur als eine beſtrittene Erſcheinung. Die Anhänger des Wiſchnu bilden nur eine Sekte in Indien, die mit den Anhängern des Schiwa in beſtändigem Streit lebt, und ſelbſt blutige Kämpfe beſtanden hat. Nur inſofern, nämlich in dieſem Gegenſatz, wird dann auch der Schiwaismus zur Sekte; denn eigentlich iſt er die allgemein herrſchende Religion, der das gemeine Volk insbeſondere gänzlich ergeben iſt. Aber auch von den Anhängern des Wiſchnu iſt Schiwa nicht etwa als ein, wenn auch untergeordneter, Gegenſtand der Verehrung zugelaſſen, ſondern ſie ſchließen ihn aus, ebenſo wie ihrerſeits die Schiwaiten von dem Wiſchnu nichts wiſſen wollen. Jeder dieſer Sekten iſt ihr Gott der höchſte, aber eben darum auch nur ein einſeitiger Gott. Zur wahren All-einheit (obgleich alle Elemente derſelben vorhanden ſind) kommt es alſo nicht, ſondern Brama wird eigentlich gar nicht verehrt, dieſer allein ſcheint keine Anhänger zu haben (obgleich ſich die Braminen oder Brahmanen von ihm nennen; warum und inwiefern dieß, werde ich in der Folge beantworten), Brama alſo wird eigentlich gar nicht, und von den beiden andern Dejotas (ſo werden dieſe drei Perſönlichkeiten genannt — deitates — Gottheiten) wird Schiwa und Wiſchnu jeder beſonders, ja der eine im Gegenſatz mit dem andern verehrt, ſo daß, wie geſagt, die Anhänger des einen die des andern ausſchließen und verfolgen. Hieraus erhellt alſo, daß die indiſche Mythologie in ſich wirklich den Moment einer völligen Auflöſung und Zerſprengung der Einheit und alſo auch des geiſtigen Bewußtſeyns darſtellt. Dieſes geiſtige Bewußtſeyn iſt in Indien nicht in, ſondern außer der Mythologie. Es iſt der Polytheismus in der extremſten Geſtalt. Denn was einige Freunde Indiens und indiſcher Weisheit gewöhnlich vorgeben von einem über die drei Dejotas erhabenen Gott, Parabrahma genannt, welcher nun der ſchlechthin Eine und abſolute ſeyn ſoll, beruht lediglich auf der Auktorität des bekannten Karmeliter Fra Paulino di St. Bartolomäo, deſſen Unzuverläßigkeit hinlänglich bekannt iſt. Vielleicht iſt ſogar das Wort Parabrahma die augenblickliche

Erfindung eines Braminen oder Pandits, dem der Miſſionar ſeine drei Götter vorwarf, und der ihn mit dieſem leicht zuſammengeſetzten Wort nur ſchnell abfertigte. Es iſt vorerſt überhaupt nicht die Frage, wie etwa indiſche Philoſophie und Theologie jene Zerriſſenheit des Bewußtſeyns wieder aufzuheben oder zu heilen geſucht habe. Großentheils iſt dieß dadurch geſchehen, daß ſie eben Eine der Dejotas, z. B. den Wiſchnu mit allen Attributen des höchſten, des all-einigen Gottes auszuſtatten oder dieſen einzelnen zum abſoluten zu ſteigern, zu erweitern geſucht haben.

Ein anderes, was man gewöhnlich anführt, iſt, daß in indiſchen Schriften ſtatt des Masculinums Brahmà (wie es eigentlich ausgeſprochen werden muß) das Neutrum Bram, welches τὸ θεῖον, die reine Gottheit ſelbſt, von der die drei Dejotas nur die einzelnen Erſcheinungen oder Repräſentanten ſeyn ſollen, gebraucht werde. Von Brahmà iſt freilich nicht zu leugnen, daß er nur eine der drei Perſönlichkeiten ſey, im Bram glaubt man dagegen die abſolute Gottheit nachweiſen zu können, ja A. W. Schlegel behauptet, 1) das Neutrum ſey älter, was wahrſcheinlich heißen ſoll, es komme in ſehr alten Schriften vor (aber das beweist nichts; die indiſche Religion ſelbſt iſt älter als alle indiſchen Schriften), 2) aus dem Gebrauch jenes Neutrums ſey der Schluß zu ziehen, daß nicht bloß die Vielgötterei und Mythologie, ſondern auch der Anthropomorphismus der indiſchen Vorſtellungen (worunter Schlegel, wie man aus dem Zuſammenhang ſieht, vorzüglich die Vorſtellung Gottes als eines perſönlichen verſteht) ſpätere Zuthaten ſeyen, und der uralte Bramanismus vielmehr die reine Verehrung des göttlichen Weſens gelehrt habe. Das göttliche Weſen iſt hier der Gegenſatz von dem perſönlichen Gott, wie ja auch bei uns Deiſten Anſtand nehmen von Gott zu ſprechen und ſtatt deſſen das Göttliche oder die Gottheit ſagen, was ihnen ein ganz abſtrakter Begriff iſt. Nach meinen Ihnen bekannten Grundſätzen kann ich hierin nicht einſtimmen. Ich ſehe jenes Neutrum als das Nacherfundene einer Philoſophie an, von der Art, wie ſie ſich zum Beiſpiel in der Bhagwadgita findet, wo dieſes Neutrum ſehr häufig gebraucht wird, als

Digitized by Google

eine Auskunft, das Neutrum an die Stelle des verlorenen Gottes zu ſetzen, der als perſönlicher dem Indier allerdings nur ein beſchränkter, nur entweder Brama oder Schiwa oder Wiſchnu iſt.

Noch habe ich mich über die Ordnung zu erklären, in welcher ich die drei Dejotas geſtellt habe. In den meiſten, vielleicht in allen Büchern werden Sie eine andere finden, Wiſchnu nämlich vor Schiwa, ſo daß dieſer die dritte oder letzte, Wiſchnu die zweite Perſon der indiſchen Trias iſt. Allein dieſe Verſchiedenheit der Stellung und der Aufeinanderfolge beruht in der That nur auf einem Mißverſtand. Nämlich in Indien ſelbſt ſtehen ſich die Anhänger des Schiwa und Wiſchnu entgegen; natürlich, daß jene ſich weigern, die Superiorität von dieſem anzuerkennen, und daß umgekehrt die Anhänger des Wiſchnu behaupten, dieſer ſey höher als Schiwa. An einem Ort Indiens ſelbſt, in Perwuttum, findet ſich ein Bild, in welchem Brama die Wage hält und Schiwa und Wiſchnu gegen einander wiegt. Wiſchnus Schale aber ſinkt tief, die des Schiwa ſteigt hoch in die Luft. So können denn manche wohl den Wiſchnu auch vor dem Schiwa aufzählen. Wird doch neuerdings von einigen franzöſiſchen Schriftſtellern Brama, weil er allerdings dem Schiwa und Wiſchnu untergeordnet iſt, Brama ſelbſt als eine Emanation des Wiſchnu, und dieſer nicht bloß als der höchſte, ſondern auch als der erſte von den dreien vorgeſtellt. Allein dieß iſt eine völlige Entſtellung. Brama bleibt immer der Erſte, der Anfang und der Quell, der von dem alles ausgeht, Wiſchnu iſt allerdings der, in den ſich alles endet, und der inſofern der höchſte iſt, aber daraus folgt nicht, daß er auch der alles anfangende, und ebenſowenig, daß er auch vor Schiwa zu ſetzen ſey.

Zur vollen Rechtfertigung der von uns gewählten Stellung der drei Dejotas, zum Beweis, daß ſie von den Denkenden unter den Indiern ſelbſt in dieſer Ordnung und Aufeinanderfolge gedacht worden, ſoll mir aber ein indiſches Philoſophem dienen, nämlich die Lehre indiſcher Philoſophen von den drei Eigenſchaften und Qualitäten, die ſie als untrennbar anſehen, deren Zuſammenfaſſung darum Trigunaya genannt wird. Nun wird aber ferner jede der drei Perſönlichkeiten

Digitized by Google

(Brama, Schiwa, Wiſchnu) einer jener Grundqualitäten parallel geſetzt. Dieſe drei Qualitäten oder dieſe drei Regionen, in welche nach jener indiſchen Lehre alles Daſeyn ſich ſcheidet, ſind folgende: 1) die Welt der reinen Wahrheit oder des reinen Lichts, 2) die mittlere Region des Scheins und der Täuſchung, 3) die Region der Finſterniß; (in dieſer Ordnung werden ſie gewöhnlich vorgetragen). Unter dieſen wird nun die letzte, die Region der Finſterniß, dem Schiwa zugeeignet. Hierauf beruft ſich nun unter anderm auch Fr. Schlegel, um nebſt der indiſchen Mythologie auch die indiſche Philoſophie zu ſchelten, daß ſie das grauſe Princip der Zerſtörung und des Verderbens, welches zugleich Princip der Finſterniß ſey, ſeltſamer Weiſe in das Bild, die Conſtruktion der geſammten Gottheit mit aufgenommen habe. Allein die Sache verhält ſich ganz anders. Ein Anhänger der Emanationsvorſtellung könnte in jenem Theorem den Sinn finden wollen, aus der Region der reinen Wahrheit ſinke die Welt ſtufenweiſe durch die Region des Scheins in die der Finſterniß. Der indiſche Gedanke liegt um vieles tiefer, und es möchte dieſer Gelehrte eine Stelle, die auch mir wohl bekannt iſt, zwar nicht unrichtig überſetzt, doch unſtreitig ſehr unrichtig verſtanden haben. Es dürfte nicht überflüſſig ſeyn, den wahren Sinn zu erklären.

Allerdings alſo unterſcheidet die Lehre der Vedas, die aber ſoweit eben ſchon eine philoſophiſche oder ſpeculative iſt, dieſe ſchon ſpeculative Lehre alſo unterſcheidet drei Eigenſchaften oder Gunas, die ſie den drei Dejotas aneignet, Raja, Tama, Satwa.

Die Eigenſchaft des Brama iſt Raja. Nach W. v. Humboldt ſind es Thatkraft, Feuer der Leidenſchaft, Raſchheit des Entſchluſſes, die der Raja angehören. Könige und Helden ſind mit ihr ausgeſtattet: aber immer iſt ihr etwas in die Tiefe und zur Erde Herabziehendes beigemiſcht, das ſie von der ſtillen Größe der reinen Weſenheit unterſcheidet. Die von der Raja Hingeriſſenen lieben alles Große, Gewaltige, Glänzende, aber ſie verfolgen auch den Schein, und ſind von der Mannichfaltigkeit der Welt, der Wirkung der Maja (Ἀπάτη), befangen. Aus dieſer Erklärung erhellt alſo, daß im Begriff der Raja

auch ein Seyn gedacht wird, aber nicht der Begriff des ruhigen, über ſich ſelbſt beruhigten, ſondern gleichſam des leidenſchaftlichen, in einem gewaltſamen Wollen beſtehenden Seyns. Nun aber eben dieſes iſt das erſte Seyn, und das erſte Seyn kann, wie ich ausführlich gezeigt habe, kein anderes ſeyn, als das eines blinden, unmittelbaren und eben darum zugleich heftigen und beſinnungsloſen Wollens. Inwiefern nun Brama die erſte göttliche Geſtalt, d. h. diejenige Geſtalt der Gottheit iſt, durch die ſie des unmittelbaren Seyns fähig iſt, ſo begreift es ſich, wenn die indiſche Philoſophie ſagt: die Eigenſchaft des Brama ſey Raja. Und wenn dieſes erſte, dieſes unmittelbare Seyn zugleich der Anfang und der Grund alles Schaffens iſt, ſo kann man ſagen: Raja ſey gleichſam die erſte Begier, die Leidenſchaft des Schaffens in Brama. Weil nun aber keine Leidenſchaft ohne Alteration gedacht werden kann, und das auf ſolche Art Wollende und demnach Seyende nothwendig zugleich ſich ſelbſt ungleich wird, ſo können wir dieſes Seyn auch das bloß ſcheinbare nennen. So viel von der Eigenſchaft der Raja. Brama iſt der das bloß ſcheinbare Seyn wirkende und hervorbringende, das nicht das wahre iſt, ſondern das ſeinem Weſen entfremdete.

Die Eigenſchaft des Schiwa iſt Tama. Dieß bedeutet nun allerdings Dunkel und Finſterniß. Aber ſollte dieß nicht, vielleicht ſelbſt im indiſchen Original ſchon, nur ein bildlicher Ausdruck ſeyn, um die negative, die negirende Eigenſchaft des Schiwa zu bezeichnen, und ſollte daher die wahre Aufeinanderfolge nicht dieſe ſeyn? Brama iſt der den Schein, das bloße ſcheinbare Seyn ſetzende Gott, Schiwa der Zerſtörer des Scheins, die Negation des Falſchen, des nicht eigentlich ſeyn ſollenden Seyns. Nimmt man dieſe Erklärung an, daß nämlich die Eigenſchaft der Dunkelheit in Schiwa nur ſeine negirende Eigenſchaft bedeute, ſo hängt nach dieſer Anſicht alles wirklich philoſophiſch zuſammen, während man nach der andern Erklärung gar keinen Zuſammenhang und Sinn ſieht, und doch iſt hier von indiſchen Philoſophen die Rede, die an feinem Scharfſinn mit den Philoſophen aller Zeiten und Völker wetteifern können. Soll man unter dem Dunkel und der Finſterniß dasjenige verſtehen, was ſelbſt noch unter dem Schein iſt, ſo wäre

dieß gar nichts, und könnte, weil es nichts iſt, auch nicht producirt und gewirkt werden. Auch wäre, wenn man die Stufenfolge ſo annähme, a) als unterſte Region das was völlig nichts iſt, reine Finſterniß, b) als zweite der Schein, c) als dritte (wie wir gleich hören werden) die Wahrheit, ein unmittelbarer Uebergang von Schein zur Wahrheit; — aber ein ſolcher iſt unmöglich; es gibt keinen Uebergang von dem Reich des Scheins in das der Wahrheit als durch Vernichtung des Scheins; durch die dritte oder höchſte Eigenſchaft, welche dem Wiſchnu zugeſchrieben wird, iſt alſo eine vermittelnde gefordert. Dieſe mittlere, vermittelnde kann aber nur inſofern Dunkelheit oder Finſterniß ſeyn, inwiefern allerdings, wenn der Schein, das ſcheinbare Seyn zernichtet wird, zuerſt Dunkelheit entſteht, ſo lange nämlich, bis das höhere, das wahre Seyn aufgegangen iſt, oder eine Art von Dämmerung, da das Licht, was den Schein von ſich wirft, vergangen und das höhere noch nicht aufgegangen iſt. In der That iſt Tama = Dämmerung. Alſo Schiwa Gott der Dämmerung, weil, was nur bis zu ihm, noch nicht bis zur vollen Wahrheit gelangt iſt.

Die dritte Guna oder Eigenſchaft iſt nämlich nach der Vedalehre Satwa, ein Wort, das nach einer Erklärung W. v. Humboldts das Seyn bedeutet, aber, wohl zu merken, das Seyn in dem Sinn, in welchem es frei von allem Mangel, oder, wie er bezeichnender ſagt, von allem Nichtſeyn, durchaus real iſt, und daher in der Erkenntniß zur Wahrheit wird. Inwiefern nun dieſe dritte Eigenſchaft die der dritten Perſönlichkeit, des Wiſchnu, iſt, ſo iſt die Aufeinanderfolge ganz die unſern erſten Begriffen gemäße. Nämlich das zuerſt Geſetzte iſt das nicht als ſolches (ſondern als ein anderes) ſeyende Weſen. Das Nächſtfolgende iſt das Weſen im Gegenſatz gegen das nicht-als-ſolches-Seyende. Inſofern es Gegenſatz des nicht-als-ſolches, nicht wahrhaft ſeyenden Weſens iſt, ſoweit iſt es zwar an ſich das wahrhaft ſeyende, aber weil es im Gegenſatz und in der Wirkung gegen das falſche Seyn auch außer ſich ſelbſt geſetzt iſt, inſofern kann es doch nicht Anſpruch machen, das als ſolches, d. h. das wahrhaft ſeyende Weſen zu ſeyn.

Digitized by Google

Wohl aber wird durch Negation des Scheins, durch Negation des nicht-als ſolchen geſetzten Weſens das als ſolches ſeyende erſt möglich und wirklich geſetzt. Dieſes Dritte wäre dann das aus der Zerſtörung des erſten Erhaltene, inſofern käme denn hier der Begriff des Erhaltens herein. Wiſchnu iſt der das wahre Seyn aus dem Schein und aus der Negation deſſelben Rettende, d. h. Erhaltende. Die Wahrheit kann nicht das Unmittelbare ſeyn. Denn alles unmittelbare Seyn iſt nicht denkbar als in Folge eines Herausgehens des Weſens aus ſich ſelbſt, d. h. vermöge eines anders- und ſich-ungleich-Werdens, und dennoch muß und ſoll es zum Seyn kommen. Es bleibt alſo nichts übrig, als daß das unwahr-Seyende (das im Seyn ſich ſelbſt ungleich Seyende) ſey. Dieß iſt conditio sine qua non des wahren Seyns. Es iſt nicht das, was wir wollen, aber es iſt der nothwendige, unvermeidliche, unumgängliche Anfang. Das erſte Seyn kann nur das täuſchende ſeyn. Aber dieſem folgt unmittelbar, jedoch als eine andere, von ihm nothwendig geſchiedene Potenz, die das unwahre Seyn wieder aufhebende, es ins Weſen zurückführende, wo es dann erſt als das nicht Seyende Iſt (geſetzt, befeſtigt iſt), das nicht Seyn — das Weſen — iſt ihm zum Seyn geworden. Die Sinnenwelt iſt nach der indiſchen Lehre in der Maja empfangen, d. h. ſie iſt ihrem letzten Grund nach bloß Illuſion, Täuſchung, und hat ein bloß chimäriſches, vorübergehendes Seyn (Erſcheinung). In dem Verhältniß nun, als das unrechte Seyn in ihr überwunden wird, im Verhältniß der Reduktion auf das Weſen, nimmt die Welt Wahrheit wieder an — aber das Seyn aller ſinnlichen Dinge bleibt immer ein aus Schein und Weſen, aus Täuſchung und Wahrheit Gemiſchtes und zugleich Gewobenes (Dämmerndes). Allein nicht bloß in dieſem Sinn geht Wahrheit aus der Täuſchung hervor, ſondern, indem das nicht eigentlich Seyende in ſein nicht Seyn zurücktritt, wird an ſeiner Statt das gewiſſe Weſen als nun erſt objektiv, wirklich ſeyend geſetzt, und auf andere Art als durch dieſe Vermittlung kann es gar nicht geſetzt werden. Nur aus der zerſtörten Täuſchung geht die Wahrheit hervor, nämlich die ſcheinfreie, als ſolche erkannte, befeſtigte und nun auch unwiderruflich geſetzte Wahrheit.

Digitized by

Auf dieſe Art hängt nun alſo die indiſche Trias auch philoſophiſch oder logiſch aufs genaueſte zuſammen, und indem hier dem Wiſchnu Satwa, das wahre Seyn, in dem nichts mehr von Täuſchung iſt, zugeeignet iſt, ſo kann ich nicht umhin zu bemerken, daß der Name Wiſchnu ſelbſt unſtreitig mit jener Wurzel zuſammenhängt, die in mehreren Sprachen Seyn bedeutet, von der ſich ſelbſt das lateiniſche Est, wie das deutſche Iſt herſchreibt, im Hebräiſchen יֵשׁ (Stammwort יָשָׁה), wovon תּוּשִׁיָּה, welches ebenfalls zugleich Weſentlichkeit und Wahrheit bedeutet. Es könnte nicht meine Abſicht ſeyn, die indiſchen Götternamen aus dem Hebräiſchen herzuleiten. Solche Ableitungen ſind in der That zu eng für den gegenwärtigen Standpunkt der Sprachvergleichung und Sprachforſchung. Inzwiſchen habe ich öfter bei Sanskrit-Gelehrten, die ich alle Urſache hatte für ſehr gut unterrichtet zu halten, mich erkundigt, ob die Namen Bráma, Schiwa, Wiſchnu in der indiſchen Sprache eine Etymologie darbieten, und darauf immer eine verneinende Antwort erhalten. Wenn nun dieß der Fall, ſo würden die drei Namen einer ältern Formation angehören, als dem Sanskrit, das nach der wahren Chronologie der Sprachbildung im Grunde nicht älter als das Griechiſche iſt — etwa (da hebräiſche Worte auch im Sanskrit enthalten ſind) der hebräiſchen. Es wäre nicht ſchwer, in dieſer die jenen drei Namen entſprechenden Grundwörter und Grundbegriffe zu erblicken. Oder wäre es nicht wirklich ſehr wahrſcheinlich, den Namen Brama als Hervorbringers des bloßen Stoffs mit dem hebräiſchen בָּרָא in Verbindung zu bringen, was ohnerachtet des auch im Hebräiſchen ſpäterhin ſchwankenden Sprachgebrauchs doch urſprünglich und in der älteſten Sprache offenbar die Hervorbringung des bloßen Stoffs bedeutet hat? Denn deutlich wird es ja ſo im Anfang der Geneſis gebraucht, wo auf das: Im Anfang ſchuf, בָּרָא, Gott Himmel und Erde, unmittelbar folgt: die Erde war tohu vabohu d. h. formloſe Maſſe. Der Name Schiwa erinnert aber ebenſo beſtimmt an jene hebräiſche Wortfamilie, zu welcher auch יֵשַׁע gehört, und Schiwa wäre demnach der die Schöpfung aus der Enge ins Weite, in die Mannichfaltigkeit des Seyns führt. — Man hat neben der Menge von Grund-

Digitized by Google

wörtern, die das Sanskrit mit dem Griechiſchen ſowie mit den germaniſchen Sprachen gemein hat, längſt auch ſolche gefunden, die es noch mit dem Hebräiſchen gemein hat. Der Name der Vedas ſelbſt, der heilige Wiſſenſchaft enthaltenden, von Brama ſelbſt geoffenbarten Bücher, iſt ein Beweis davon. Der Name hängt im Indiſchen mit einem Wort zuſammen, das wiſſen bedeutet, alſo mit dem hebräiſchen יָדַע (wovon vêda eine bloße Dialekt-Verſchiedenheit iſt), ſowie dem lateiniſchen videre, *εἰδειν*, eins iſt. Demnach gehört auch das deutſche Wiſſen einer Familie an, die ſich aus der Urzeit erhalten. Dieß wollte ich nicht ſowohl der gegenwärtigen Unterſuchung, als künftiger Erörterung halber anführen. Hier kam es nur darauf an zu zeigen, wie Schiwa, obgleich die Zerſtörung, ja ſelbſt die Tod verhängende Potenz, oder als der das Dunkel in der Erkenntniß durch Vernichtung des Scheins Bewirkende, gleichwohl ſeinen Platz in der indiſchen Gottheit haben konnte, ohne daß man deßwegen in jenes Urtheil einzuſtimmen brauchte, das hierin etwas beſonders Dämoniſches der indiſchen Mythologie erkennen wollte.

Es kam darauf an, uns der Stellung und damit der Bedeutung der drei großen Potenzen zu verſichern, die ſich im indiſchen Bewußtſeyn nur noch als Reſultate finden. In Bezug auf dieſe, auch von Seiten der indiſchen Philoſophie beſtätigte Stellung will ich nur noch erwähnen, daß in bildlichen Darſtellungen Wiſchnu im Verhältniß zu Schiwa ſtets als der jüngere von Geſtalt und Antlitz dargeſtellt iſt. Hinſichtlich der Bedeutung will ich anführen, daß in dem koloſſalen, 13 Fuß hohen Bruſtbild in den unterirdiſchen Felſentempeln auf Elephante, welches ſchon Niebuhr für eine Darſtellung der indiſchen Trias erklärt, Wiſchnu mit reichem Haarſchmuck (Zeichen der Jugendlichkeit), in der einen Hand eine Blume, in der andern eine dem Granatapfel ähnliche Frucht, an einem Knöchel einen Ring trägt, — die Blume in der einen, die Frucht in der andern Hand bezeichnet ihn als den Gott der Vollendung, wohin auch der Ring gedeutet werden könnte.

Nachdem wir uns der indiſchen Trias verſichert haben, müſſen wir bemerken, daß in dieſer allein die indiſche Mythologie nicht beſteht.

Digitized by Google

Bemerken Sie überhaupt, daß es vorerſt nur um das Material zu thun iſt. Es kommt alſo jetzt darauf an, auch die übrigen Beſtandtheile zu zeigen.

Eine Darſtellung der indiſchen Mythologie iſt zum Theil auch darum ſchwierig, weil man dieſe dabei als eine wirkliche Einheit vorausſetzt. Allein dieſelben Momente des mythologiſchen Proceſſes, die wir zuvor an einzelne Völker vertheilt fanden, ſcheinen ſich unter dem Einen Volk der Indier nur an verſchiedene Organe vertheilt zu haben, ſo daß man ſagen kann: es exiſtire in Indien nicht Eine Religion oder Eine Mythologie, ſondern wirklich verſchiedene Religionen und verſchiedene Mythologien, hierin eben liege der tiefſte Grund des indiſchen Kaſtenunterſchieds. Etwas Aehnliches freilich in Griechenland auch. Gewiſſe verſchollene Religionen einer älteren Zeit ſind noch in einzelnen Gegenden oder Volkskreiſen übrig. Doch kannte Griechenland keine Kaſten. In Indien dagegen ſind eben durch dieſen Unterſchied jene Momente gleichſam verewigt. So ſcheint ſich der frühere Moment, den wir in dem allgemeinen Fortſchritt durch Urania bezeichneten — jener Moment, wo der zuvor männliche Gott weiblich wird —, dieſer Moment ſcheint ſich ganz in der — übrigens in Indien ſelbſt verachteten — Sekte der Saktas niedergelegt zu haben, von der Colebrooke[1] behauptet, daß ſie ausſchließliche Verehrer der weiblichen Gottheit, nämlich der dem Schiwa entſprechenden weiblichen Gottheit, der Bhavani, ſeyen. Von dieſer Sekte ſcheinen die Saivas unterſchieden zu ſeyn, von denen geſagt wird, daß ſie den Schiwa und die Bhavani zugleich verehren. Die Anhänger jener die weibliche Gottheit ausſchließlich verehrenden Sekte ſind in Indien ſelbſt in keiner minderen Geringſchätzung, als in Griechenland die ſogenannten Metragyrten, die Bettelprieſter der Kybele, oder die Prieſter des Zeus Sabazios. Das Auszeichnende der letzten Sekte — der Saivas — iſt die ausſchweifende Verehrung des Lingam, d. h. des Symbols der vereinigten Zeugungsglieder beider Geſchlechter. Insbeſondere aber läßt ſich aus der alle Vorſtellung überſteigenden Schamloſigkeit und Unzüchtigkeit der die Tempelwände in Elephante bedeckenden

[1] Asiat. Res. VII, 281.

Digitized by Google

Bilder ſchließen, daß hier der erſte Schiwa dargeſtellt iſt, der Schiwa in ſeiner erſten Erſcheinung (wo er dem Dionyſos, der der Urania parallel iſt, oder dem Zeus Sabazios der Griechen entſpricht). Alle früheren Formationen erſcheinen daher in der indiſchen Mythologie noch zugleich mit den ſpätern, doch dieſen untergeordnet. Denn z. B. die Anhänger dieſer, vorzüglich der Verehrung des Lingam ergebenen Sekte finden ſich ausſchließlich nur noch in der unterſten Klaſſe des Volks, den ſogenannten Tſchandalas. Uebrigens unterſcheiden dieſe ſich ſelbſt wieder, wie Colebrooke anführt, nach einem decenten und einem indecenten Cultus, oder, wie ſie auch ſagen, nach einem Weg rechts und einem Weg links. Der Weg rechts iſt der Weg vorwärts, der in einen höhern Moment des mythologiſchen Proceſſes fortſchreitende. Die Anhänger des indecenten Cultus verbergen ſich ſelbſt und machen nicht öffentlich Profeſſion von ihrer Lehre (Winkel-Ceremonien), d. h. ſie betrachten dieſe ſelbſt nur als einen Moment der Vergangenheit, den ſie feſtgehalten. Auch dieſe Sekte, die der Saktas, hat ihre beſonderen Bücher; ihre Lehren gründen ſich auf die Tantras, die eben darum bei den Anhängern der andern Sekten, beſonders bei den Anhängern der Vedas, in großer Verachtung ſtehen.

Außer dieſen Elementen der Vergangenheit, die noch in der indiſchen Mythologie liegen, muß noch eine andere Formation von Göttern unterſchieden werden. Auch hier, bei den indiſchen, wie wir es früher bei den ägyptiſchen Göttern geſehen haben, auch hier läuft in den gewöhnlichen Darſtellungen alles durcheinander, als ob alles von gleicher Bedeutung und gleicher Behandlung fähig wäre. Allein es iſt in dem, was man indiſche Götterlehre nennt, außer den drei großen Potenzen, die einer höheren Region angehören, noch eine zweite, ſehr verſchiedene Formation mythologiſcher Götter zu erkennen. Dieſe findet ſich in den materiellen Göttern, welche noch als wirkliches Erzeugniß des mythologiſchen Proceſſes betrachtet werden müſſen. Dieſe materiellen Götter ſind überall nur gleichſam Ueberbleibſel oder Erzeugniſſe des zerſtörten, zergehenden, realen Gottes. Brama, der erſt ausſchließliche Gott, iſt als der in die vielen Götter zergehende zertheilte Gott zu

denken, der an *seiner* Stelle jene *materielle* Göttervielheit zurückläßt, welche der Gegenstand oder Inhalt des gemeinen Götterglaubens des indischen Volkes ist. Das ausschließliche Princip kann nicht vergehen, ohne an *seiner* Statt das mannichfaltige, geschiedene Leben in der Gegenwart zurückzulassen. Die Göttervielheit (unterschieden von Vielgötterei[1]) tritt an die Stelle des ausschließlichen Gottes, und ist gleichsam das Signal, das Zeichen seines Verdrängtwerdens. Diese vielen Götter, welche an die Stelle des Brama treten, aber eben darum gleichsam aus dem Stoff desselben gebildet sind, zeigen sich auch in *dem* Sinn als materielle, daß sie insgesammt als gewissen Theilen der Natur vorstehend oder entsprechend gedacht werden. Wie das Eine und einförmige Seyn in der Natur selbst sich in Regionen theilt und abstuft, so zertheilt sich dem Bewußtseyn in Folge des mythologischen Processes der Eine Gott in eine Schaar von Naturgöttern. Als das Haupt dieser bloß materiellen Götter wird *Indra* betrachtet, der Gott der oberen Luftregion, des Aethers, der insofern gewöhnlich mit dem griechischen Zeus verglichen wird. Was die übrigen betrifft, so muß ich bemerken, daß zwar allerdings auch in diesen, gleichsam an der Stelle des Brama zurückgebliebenen Göttern ein System, ein Zusammenhang nachzuweisen seyn sollte, wie es sich z. B. in den materiellen Göttern der griechischen Mythologie nachweisen läßt. Allein gerade diese Seite der indischen Mythologie ist sehr vernachlässigt. Unsere Kenntniß der indischen Götterlehre ist hauptsächlich aus Schriften und Werken der höheren, gebildeten Kasten Indiens geschöpft, die sich weniger mit diesen materiellen, als vielmehr mit den höheren, formellen Göttern beschäftigen. In Griechenland, wo kein Kastenunterschied ist, sind jene materiellen Götter *allgemeine* Götter des griechischen Volks. Noch immer sind uns die epischen Gedichte Indiens weniger als manche doktrinelle Werke bekannt. Wenn wir den Homer nicht hätten, würde es uns auch schwer fallen, den materiellen Polytheismus der Hellenen systematisch darzustellen. Indien hatte keinen Hesiodos. Bei der idealistischen und spiritualistischen Richtung, welche das indische Bewußtseyn

[1] Vgl. die Einleitung in die Philos. der Mythologie, S. 121 ff.

gleich im Entſtehen der Mythologie genommen, blieb der materielle Polytheismus vernachläſſigt. Die eigentliche Kraft der Mythologie, das Innere derſelben, die wahren Triebfedern des Proceſſes liegen außer den materiellen Göttern. Dieſe ſind nur das begleitende Phänomen des untergehenden realen Gottes, des Brama. Schiwa iſt der ihn als vergangen ſetzende, alſo iſt er zugleich der den materiellen Polytheismus bewirkende, der Urſache iſt, daß Brama in jene getheilte, untergeordnete Götter auseinander geht, oder den vielen und voneinander verſchiedenen Göttern Platz macht. Wiſchnu iſt der, der an die Stelle der untergegangenen realen Einheit die Einheit, aber die höhere, geiſtige wieder ſetzt. Es iſt ein und derſelbe Gott, der als untergehende Einheit Brama iſt, als Zerſtörer der Einheit Schiwa, als der, welcher die nun geſetzte Mannichfaltigkeit wieder zur Einheit zuſammenfaßt, Wiſchnu. So ſtellen ſich die höheren, verurſachenden Götter dar in Bezug auf die materielle Göttervielheit. Der große Haufe, die Maſſe des indiſchen Volkes, ſoweit es nicht den verworfenen Klaſſen angehört, beſteht aus rein materiellen Polytheiſten, jenen, welche die Bhagwadgita ſo oft bezeichnet als den einzelnen Göttern ergeben und ihnen nachlaufend. Dieſe rein-polytheiſtiſchen (nämlich im bloß materiellen Sinn polytheiſtiſchen) Indier ſind nichts als Schlwiten, die unter dem bloßen Einfluß des Schiwa ſtehen. Für dieſe iſt Brama ein rein verſchollener. Der Name, den die erſte Kaſte Indiens ſich ſelbſt gibt, kann zweierlei bedeuten. Entweder ſind die Braminen die an dem Brama Feſthaltenden, und ihn eben darum in Wiſchnu wieder Erkennenden, wieder Findenden, dadurch unterſchieden von dem übrigen Volk, das dem materiellen Polytheismus und dem Schiwa allein ergeben iſt. Wenn man indeß das eigentliche Verhältniß zu dem Volk in Ueberlegung nimmt, wenn man bedenkt, daß ihr vorzüglichſtes Beſtreben noch heutzutag darauf gerichtet iſt, wie es in früheren Zeiten, namentlich in ihren blutigen Kämpfen gegen den Buddismus darauf gerichtet war, das Volk bei dem Cultus, den Ceremonien und der abergläubiſchen Verehrung der bloß materiellen Götter zu erhalten, die alle von Brama herſtammen, gleichſam aus der Subſtanz des Brama gebildet ſind, wenn

man bemerkt, daß ſie ſelbſt den Cultus des Schiwa, der doch immer ein geiſtiger Gott iſt, nicht vorzüglich begünſtigen, vielmehr dahin zu ſtreben ſcheinen, das Volk auf der Stufe des Brama und der Bramagötter zu erhalten, ſo könnte man wohl geneigt ſeyn, den Namen, den ſie ſich ſelbſt geben, auch daher zu leiten.

Doch, um auf die materiellen Götter Indiens zurückzukommen, ſo läßt ſich wohl überhaupt in dieſen kein ſolches deutliches und beſtimmtes Syſtem nachweiſen, wie in den Göttern derſelben Art der griechiſchen Mythologie, weil das indiſche Bewußtſeyn bald dieſe untergeordneten Götter verließ, und andere höhere Richtungen nahm, namentlich der durch Wiſchnu bezeichneten folgte. Für den gegenwärtigen Zweck indeß genügt, die drei ganz verſchiedenen Formationen in dem, was man gemeiniglich die indiſche Mythologie nennt, zu unterſcheiden, nämlich a) jene Elemente, die ſich noch aus der mythologiſchen Vorzeit Indiens herſchreiben, b) jene formellen Götter, Brama, Schiwa, Wiſchnu, die in Bezug auf die materiellen bloß verurſachende Potenzen ſind, c) die eigentlich materiellen Götter. Außer dieſen drei Seiten der indiſchen Mythologie iſt nun noch eine vierte zu bemerken, durch die ſich die indiſche von allen andern bisherigen Mythologien gänzlich unterſcheidet.

Einundzwanzigste Vorlesung.

Die drei Potenzen kommen im indischen Bewußtseyn nur getrennt vor, ohne sich zur wahren All-einheit aufzuheben, die schwächeren Organe fallen ganz dem Schiwa anheim. Der höhere Begriff des besonnenen Gottes kann sich nur im Gegensatz und Kampf mit diesem (dem Schiwa) behaupten — aber weil der Wischnu dem Bewußtseyn ein isolirter, von seinen Voraussetzungen im Bewußtseyn losgerissener, gleichsam in der Luft schwebender ist, kann sich das Bewußtseyn in dieser Höhe nicht behaupten, sondern lenkt wieder ins Materielle um, doch so, daß dieses Materielle, in welches ihm der Gott herabsteigt, nicht als ein ursprüngliches und natürliches, sondern nur als ein angenommenes und zwar freiwillig angenommenes erscheint. Mit Wischnu fängt daher eine ganz neue Formation der indischen Mythologie an, nämlich die Reihe der Incarnationen dieses Wischnu, die der Stoff der sogenannten Puranas, der heiligen Bücher des zweiten Gottes sind, welche Bücher auch eine Art von kanonischer Auktorität haben, aber doch nicht von gleicher Heiligkeit sind wie die Vedas. Ferner sind diese Incarnationen auch die hauptsächliche Grundlage der endlosen epischen Gedichte Indiens, die aber auf Wischnu beschränkt sind. Zwar hat sich in die neuere und neueste Behandlung der indischen Mythologie der Mißverstand eingeschlichen, nach welchem Brama, Schiwa und Wischnu selbst schon als Incarnationen der indischen Gottheit betrachtet werden. Dieß ist ganz falsch. Die Incarnationen sind bloße Untergötter. Creuzer, der überall nur einen formellen oder abstrakten, oder wenigstens einen sehr unbe-

ſtimmten Begriff des Monotheismus vorausſetzt, kann ſich dieſe indiſche Dreiheit ſelbſt ſchon nur als Folge einer geſchehenen Incarnation darſtellen. Allein dieß iſt eine ganz willkürliche Interpolation, die der indiſchen Mythologie ſelbſt fremd iſt. Die indiſche Mythologie kennt zwar z. B. zahlreiche Incarnationen des Wiſchnu (ich kann nicht ſagen Menſchwerdungen, denn er incarnirt ſich ebenſowohl in Thiere), ſie nimmt dieſer Incarnationen neun, oder, wenn man die noch bevorſtehende dazu rechnet, zehn an, aber der ſchon Incarnirte könnte ſich doch nicht noch einmal incarniren. Wiſchnu iſt alſo eine rein geiſtige Potenz.

Mit dieſem Theil der indiſchen Göttergeſchichte wendet ſich der bisherige nothwendige und geſetzmäßige Gang der Mythologie ins Willkürliche und Fabelhafte um, was ganz außerhalb einer wiſſenſchaftlichen Betrachtung liegt. Mir wenigſtens war es unmöglich, in den aufeinander folgenden Incarnationen des Wiſchnu irgend eine Nothwendigkeit zu erkennen. Man fühlt das Gemachte, ja ſie erinnern durch ihre Biſarrheit, durch etwas Neckiſches, das ſie an ſich haben, und eine gewiſſe Fatuität an manche Fabeln der nordiſchen Mythologie. In den erſten Incarnationen kann man etwa die Abſicht erkennen, dem Wiſchnuismus das höchſt mögliche Alter bis vor die Sündfluth zu verſchaffen. So groß war und iſt zum Theil noch die abergläubiſche Verehrung für dieſe Legenden, daß manche z. B. in der erſten ein von dem A. T. unabhängiges Zeugniß für die moſaiſche Erzählung von der Sündfluth ſehen wollen. Indeß die bewährteſten und zur Kritik berufenſten Kenner des Sanskrit, wie Wilſon, Colebrooke und neuerdings E. Burnouf, haben keinen Anſtand gefunden, ihre Meinung zu erklären, daß der Bhagawatpurana wohl erſt im zwölften Jahrhundert der chriſtlichen Zeitrechnung geſchrieben ſey. Da hatte alſo die chriſtliche Tradition von der Sündfluth wohl Zeit gehabt nach Indien zu kommen, was ja übrigens auch ſchon vor Chriſti Geburt lange genug hätte geſchehen können. Man kann daher in dieſer Erzählung nichts weiter ſehen, als den Verſuch, den Anfang des Wiſchnuismus bis in die Zeiten der allgemeinen Fluth zurückzuſetzen.

Die folgenden Incarnationen haben einen Bezug auf die Geſchichte,

Digitized by Google

die Kämpfe und den endlichen Sieg des Wiſchnuismus in Indien. In der ſechsten Incarnation tritt Wiſchnu in der Geſtalt eines beſcheidenen Brahminen auf, um den Uebermuth der Kſchetryas, der Kriegerkaſte, zu demüthigen; er erſcheint mit einer Axt bewaffnet, die ihm Schiwa gegeben hat. Schiwa ſelbſt hilft dadurch mit zu dem Sieg des Wiſchnu. In dieſer Incarnation heißt er Paraſu-Rama, zum Unterſchied von der weit glänzenderen Erſcheinung, die nun folgt. Denn in der ſiebenten Incarnation iſt er auch Rama, aber der Rama κατ' ἐξοχήν, oder Sri-Rama. Die Abenteuer und Thaten des Sri-Rama ſind nun der Hauptgegenſtand der großen epiſchen Compoſitionen Indiens, vorzüglich der Ramayana.

Als Sri-Rama iſt Wiſchnu ein jugendlicher Held, geſchmückt mit Schönheit und Kraft, Freund der Genüſſe, wie der Gefechte, vorausbeſtimmt zur Herrſchaft der Welt, kurz er hat alles, was zu dem Helden einer Epopee im höchſten Sinn gehören mag. Wir ſehen alſo, wie die indiſche Mythologie durch das von ihr angenommene Mittel der Incarnation zugleich die Möglichkeit des Uebergangs in epiſche Poeſie fand, die ihr ſonſt gänzlich gefehlt hätte. Denn von den Menſchen ſelbſt, ihrem Stand und ihrer Gebrechlichkeit hat das indiſche Bewußtſeyn eine zu geringe und niedergedrückte Meinung, um aus bloßen Menſchen Helden epiſcher Gedichte zu machen. Der Hauptgegenſtand des die Thaten des Rama feiernden Heldengedichts iſt ſein Krieg gegen den König von Lanka oder Ceylon, gegen den er ſich mit dem Könige der das Gebirg bewohnenden Affen verbindet, deſſen Diener und Feldherr der große Hanumar iſt. Die berühmteſte, ſelbſt in Sculpturen dargeſtellte That dieſes ſeltſamen Heeres iſt die Brücke, die es über den Meeresarm ſchlägt, der Ceylon vom feſten Land trennt. Nachdem die Brücke aus Felſen erbaut, das Heer darüber gegangen iſt, werden zwanzig Schlachten geliefert, bis endlich Rama in der einundzwanzigſten, die eine Hauptſchlacht iſt, ſeinen Feind beſiegt, ihn umbringt und in den Abgrund ſtürzt. Auf dem Rückweg bricht das Heer die Brücke wieder ab, von der indeß noch einzelne über dem Waſſer hervorragende Felſen ſichtbar ſind, die noch heutzutag die Brücke des Rama heißen

(die Muhammedaner nennen ſie die Adamsbrücke). Auf dem feſten Land, an der Ceylon gegenüberliegenden Küſte errichtet er einen Tempel dem Schiwa, deſſen großer Verehrer der beſiegte König von Ceylon geweſen war. Nach ſeiner Rückkehr nimmt er Beſitz von dem früher ihm vorenthaltenen Königreich Ajodja, das er als weiſer Geſetzgeber und Volk- und Welt-beglückender König beherrſcht, bis er in ſeinen Himmel (den Viconta) zurückgeht, von wo er noch immer fortfährt über das Glück der Welt zu wachen. Alle Tempel und Monumente Indiens ſind von Sculpturen und Gemälden bedeckt, welche dieſe Thaten des Rama und ſeiner abenteuerlichen Armee darſtellen. Selbſt bei öffentlichen Feſten, unter Reigen und Chortanz, beim Geräuſch kriegeriſcher Muſik ſieht man ſceniſche Darſtellungen dieſer Thaten, wobei die Affen keine geringe Rolle ſpielen, und zumal der in den Abgrund geſtürzte König von Ceylon ſich gut ausnehmen ſoll.

Wenn nun aber Sri-Rama hauptſächlich der Held der epiſchen Poeſie Indiens iſt, ſo iſt Kriſchna, die folgende achte Verkörperung des Wiſchnu, eine weit mehr der religiöſen Entwicklung Indiens angehörige Erſcheinung. Kriſchna iſt die höchſte geſchichtliche Verklärung des Wiſchnuismus. Man kann behaupten, daß die Wiſchnulehre in Indien hauptſächlich nur als Kriſchnalehre exiſtirt. Die Anhänger des Kriſchna bilden gleichſam in der allgemeinen Kirche Indiens eine beſondere herrſchende Kirche. Zu der Zeit, als Kriſchna geboren werden ſollte, herrſchte über Mathura der Tyrann Kamſa, deſſen Schweſter Mutter des Kriſchna werden ſollte. Lange Zeit ſchon vor ſeiner Geburt wurde ſeine Ankunft dem grauſamen Tyrannen von Mathura verkündet, der, um den Erfolg dieſer Weiſſagung zu verhindern, alle Kinder ſeiner Schweſter tödtete. Schon waren ſieben getödtet, aber die achte Geburt, Kriſchna, ſollte den Nachſtellungen des Tyrannen entzogen werden. Die Art wird auf verſchiedene Weiſe erzählt. Genug, er kam um Mitternacht zur Welt, göttlichen Glanz ſelbſt ausſtrahlend, und damit auch ſeine Eltern erfüllend, denen er ſelbſt den Rath gibt, ihn über das Waſſer Yamuna nach dem indiſchen Schäferlande Gokula zu bringen, um als Sohn eines der Schäfer erzogen zu werden. Hier unter den jungen Schäfern und

Schäferinnen theilte er ihre Spiele und Beschäftigungen, und während er Berge mit einem Finger aufhob, Ungeheuer und Riesen bekämpfte, entzückte er durch die melodischen Töne seiner Leier die ganze Wildniß; wilde Thiere kamen gezähmt herbei, sie zu hören; nicht minder entzückte er die jungen Schäferinnen durch seine Schalkheiten, bis er endlich den Spielen entwachsen, junge Krieger um sich versammelt, mit diesen gegen den tyrannischen Schwesterbruder Kamsa zieht, ihn überwältigt, tödtet und seine Eltern der harten Gefangenschaft entreißt, in der sie von diesem gehalten waren. Seine Hauptrolle als Held spielte er jedoch in dem Kriege zwischen den Kurus und Pandus, welcher der Gegenstand des zweiten großen epischen Gedichts der Indier, des Mahabharata ist. Verschieden sind die Erzählungen von seinem Tode. Die gewöhnlichste jedoch ist, daß er durch einen Pfeil an einen Baum gespießt, auf diese Art am Holze gestorben, von welchem herab er noch alle Uebel voraussagt, die sich im zukünftigen Weltalter im Kali-Yuga über die Erde verbreiten würden. Die außerordentlichen Umstände seiner Geburt, auch der letzte Umstand, sein Tod am Holze, haben beinahe unvermeidlich an analoge Umstände in den evangelischen Erzählungen erinnern müssen. Andere Umstände erinnern fast ebenso bestimmt an Züge der griechischen Mythologie. Was nun die ersten mit Erzählungen der christlichen Evangelien übereinstimmenden Züge betrifft, so wäre es absurd, hier an irgend einen tieferen oder mystischen Zusammenhang zu denken. Denn wie man auch die kirchliche Tradition von der Reise des Apostels Thomas nach Indien beurtheilen möge, so ist doch unbestreitbar, daß die christliche Religion schon in den ersten Jahrhunderten ihres Daseyns in Indien bekannt geworden, und daß namentlich apokryphische Evangelien nach Indien gekommen sind. Warum sollten die Indier aber nicht für diese ihre Fabeln Züge aus der christlichen Erzählung entlehnt haben, da sie eben dieß mit Zügen der griechischen Mythologie gethan haben? Je zweifelhafter das Alter der sogenannten Puranas, der Schriften, durch welche wir diese Fabeln kennen, in neuerer Zeit geworden ist, so daß wohl niemand wagen würde sie ihrer gegenwärtigen Abfassung nach auch nur bis in die Zeit Alexanders d. Gr. und seines Feldzugs nach

Digitized by Google

Indien hinaufzurücken, deſto weniger läßt ſich auf ſolche Uebereinſtimmungen etwas bauen. William Jones hat den Kriſchna mit dem griechiſchen Apollo (dem Apollo Nomios) verglichen, der ebenfalls in der Zeit ſeiner Erniedrigung unter Hirten lebte; in den neun Schäferinnen, die Kriſchna vorzüglich liebt, wollte er die neun Muſen ſehen. Der bekannte Pater Paulinus vergleicht den Rama und ſeine Züge mit den Siegeszügen des Bakchos. Creuzer will in ihm vielmehr ein Vorbild des Herkules finden[1]. Aber je größer und zahlreicher die Uebereinſtimmungen wären, deſto mehr würden ſie nur beweiſen, daß dieſe indiſchen Fabeln in ihrer jetzigen Form unter dem Einfluß theils chriſtlicher, theils griechiſcher Vorſtellungen ſich gebildet haben. Hat man doch in neuerer Zeit ſogar die Fabel des Oedipus ihrem ganzen Inhalt nach in Indien gefunden. Vielleicht gibt es noch ſtarkgläubige Seelen, die geneigt ſind, auch dieſe Erzählung, wie die griechiſche Götterlehre, aus Indien herzuleiten. Einen ſolchen Glauben kann man denn freilich nicht widerlegen. Ich habe dieſe Folge von Incarnationen des Wiſchnu insbeſondere aufgezählt, um *Ihnen* zu zeigen, daß dieſer Theil der indiſchen Fabel für das *Innere* der indiſchen Götterlehre ohne Bedeutung iſt.

Es gilt vorerſt nur ein Bild der indiſchen Mythologie in ihrer ganzen Verbreitung zu gewinnen. Ich ſchließe daher an die Incarnationen des Wiſchnu unmittelbar eine andere Bemerkung an. Die Incarnationen des Wiſchnu erſcheinen gewiſſermaßen als ein Auswuchs der eigentlichen indiſchen Mythologie, als etwas, worauf ſie durch den natürlichen Proceß nicht geführt worden. Daher kann der Gedanke entſtehen, in ihnen die Einwirkung einer dem urſprünglichen Indiſchen fremden Denkart zu ſehen. Dem Buddismus iſt die Idee der Incarnation *weſentlich*, der indiſchen Mythologie zufällig. Nun aber iſt es hiſtoriſch unzweifelhaft, daß der Buddismus geraume Zeit in Indien exiſtirt hat, ehe er in einem blutigen Kampf, deſſen eigentliche, ſo ſpät erſt zur Wirkung gekommene Urſache verborgen iſt, aus der ganzen indiſchen Halbinſel verdrängt worden. Nichts natürlicher alſo als anzunehmen,

[1] A. a. O. I, 623.

es ſey der Buddismus jene fremde Einwirkung, welche die indiſche Mythologie von dem Ziel ihrer natürlichen Entwicklung abgelenkt, ihr das Fremdartige mitgetheilt habe, das wir ſchon in den Legenden von Wiſchnu bemerken konnten, beſonders jene Lehre von guten und böſen Geiſtern und einem Kampf des guten und böſen Princips. Aber indem wir den Buddismus nennen, haben wir in der That das größte Räthſel in der Geſchichte der indiſchen Bildung berührt, und an dem bis jetzt faſt alle Erklärungsverſuche geſcheitert ſind. Was iſt der Buddismus? Dieß kann heißen: 1) Was iſt er ſeinem Inhalt nach? Die Antwort ſcheint nicht ſchwer. Eine pantheiſtiſche Lehre. Aber bei der Unbeſtimmtheit des Begriffs von Pantheismus, unter dem höchſt Verſchiedenes begriffen zu werden pflegt, iſt damit nichts geſagt. Die Frage kann 2) hiſtoriſch gemeint ſeyn. Iſt a) der Buddismus etwa dem Bramanismus vorausgegangen, und hat ſich dieſer vielleicht erſt durch eine Zerſplitterung einer urſprünglichen, in Indien einheimiſchen Buddalehre gebildet? Bekanntlich iſt auch dieß behauptet worden. Oder b) iſt der Buddismus nach dem Bramanismus entſtanden, entweder aa) aus den myſtiſchen, einer pantheiſtiſchen Lehre ſich nähernden Theilen der Vedas ſelbſt? oder bb) aus jenem bis zum höchſten Spiritualismus geſteigerten Wiſchnuismus, wie er namentlich in der berührten Bhagwadgita, oder cc) aus einem der philoſophiſchen Syſteme Indiens, und war er vielleicht urſprünglich überhaupt nur eine philoſophiſche Lehre, die ſich in Indien an die Stelle der öffentlich geltenden Religion zu ſetzen geſucht hat? Keiner dieſer Meinungen hat es an Anhängern und Vertheidigern gefehlt. Möglich, daß keine von ihnen die wahre iſt. Aber um über ſie zu entſcheiden, werden wir Kenntniß zu nehmen haben von den myſtiſchen Theilen der Vedas, von den verſchiedenen philoſophiſchen Schulen Indiens, ſowie von der ſpeculativen Lehre, zu der ſich der ausgebildete Wiſchnuismus erhoben hat.

Alſo zuerſt von dem myſtiſchen oder theoſophiſchen Syſtem der Vedas. Wie ſollten wir aber von dieſem reden können, ohne zuvor die Vedas im Allgemeinen kennen gelernt zu haben? Zuerſt alſo von den Vedas.

Digitized by Google

Man verſteht unter den Vedas überhaupt die vorzugsweiſe heiligen Bücher Indiens, welche ſelbſt zu leſen nur den Braminen verſtattet iſt. Die nächſtfolgenden Klaſſen dürfen ſie nur leſen hören, den unterſten Klaſſen iſt auch dieſes verſagt. Dadurch waren die Vedas in Indien ſelbſt neuerer Zeit ſo unbekannt geworden, daß man noch zu Sonnerats Zeiten zweifelhaft von ihrer Exiſtenz ſprach und der mehrmals erwähnte Paulino di St. Bartolomeo ſich ſogar über diejenigen luſtig machte, welche ſich ſchmeicheln die Vedas wirklich zu finden. Obgleich ſie nun aber ſeit längerer Zeit gefunden ſind, und vollſtändige Exemplare derſelben in Europa exiſtiren, ſind ſie darum doch noch immer ein von vielen Seiten verſchloſſenes Buch. Auch die übrigens höchſt verdienſtvolle Arbeit des größten Kenners der indiſchen Literatur, des berühmten Colebrooke, deſſen Abhandlung in den Asiatik Researches den erſten deutlichen Begriff wenigſtens von der Zuſammenſetzung dieſer Bücher und ihrem Inhalt im Allgemeinen gegeben hat, läßt für den deutſchen Forſcher noch vieles zu wünſchen übrig. Was durch die ſpäteren Bemühungen des zu früh verſtorbenen Roſen und mehrerer anderer jüngerer Männer, die ſich jetzt der Herausgabe und Erklärung der Vedas zugewendet, gewonnen worden, läßt ſich noch nicht mit Klarheit überſehen. Noch Colebrooke ſchien eine vollkommene Uebertragung nicht für möglich zu halten. Die Sprache, in welcher ein großer Theil der Vedas verfaßt iſt, bietet eigenthümliche Schwierigkeiten dar, die von der Art ſind, daß, wie man verſichert, unter den heutigen Braminen ſelbſt nicht viele ſind, die ſich rühmen können dieſe Bücher auch nur von Seiten der Sprache vollſtändig zu verſtehen. Noch größer ſind die Schwierigkeiten des Inhalts, die man ohne beſondere philoſophiſche Weihe ſelbſt mit Hülfe der indiſchen Commentare, die ſelbſt wieder Commentare bedurften und zum Theil auch erhalten haben, nicht zu überwinden hoffen dürfte. Der älteſte dieſer Commentare iſt ein Theil der Vedas ſelbſt und daher gleich unverſtändlich mit vielen. Der berühmteſte iſt der von Sankara. Dieſer ſcheint ſich vorzüglich nur auf die philoſophiſchen oder theoſophiſchen Theile der Vedas zu beziehen. Wenn wir indeß vorerſt darauf Verzicht leiſten müſſen, über

alle Theile der Vedas, ihren Zuſammenhang, ihr relatives Alter u. ſ. w. ein vollkommenes Urtheil zu fällen, ſo ſind doch ſchon die von Colebrooke und einigen andern an die Hand gegebenen Kenntniſſe, wenn ſie mit unbefangenem Sinn und gehöriger Kritik angewendet werden, hinreichend, ein Urtheil über ſie im Ganzen zu fällen und im Allgemeinen wenigſtens außer Zweifel zu ſetzen: 1) daß die Vedas eine Compoſition oder Sammlung ſind, die Theile aus ſehr verſchiedenen Zeitaltern in ſich vereinigen. Nach der Erzählung der Indier ſelbſt ſind zwar die Original-Vedas von Brama geoffenbart, aber zuerſt von Mund zu Mund fortgepflanzt worden, bis zu der Zeit, wo Vyaſa (der ſelbſt als eine der Incarnationen des Brama vorgeſtellt wird) ſie ſammelte und in Bücher theilte, aufſchrieb und daher auch Veda-Vyaſa genannt wird. W. Jones rückt die Vedas bis nahe an die Zeiten der Sündfluth zurück; er denkt ſie ſich geſchrieben noch geraume Zeit vorher, ehe Moſes die Kinder Israel aus Aegypten führte. Es mögen einzelne Bruchſtücke in den Vedas ſeyn, die in ein ſehr hohes Alter zurückgehen; was aber die Sammlung ſelbſt betrifft, ſo glaube ich Beweiſe anführen zu können, aus welchen erhellt, daß ſie nur eben vor den Fabeln von Rama und Kriſchna und ihrer Verbreitung abgeſchloſſen worden.

Nicht weniger als man über das Alter übertriebene Meinungen gehegt hat, würde man ſich 2) täuſchen, wenn man glaubte, aus den Vedas als einer lautern Quelle eine richtige Kenntniß des eigentlichen Syſtems der Braminen ſchöpfen zu können. Denn theils irrt man ſchon, wenn man überhaupt vorausſetzt, daß es ein allgemeines Syſtem der bramaniſchen Religion gebe. Wäre dieß, ſo müßten alle Braminen übereinſtimmen, während ſie in ihren philoſophiſchen und ſyſtematiſchen Aeußerungen dieſelbe Verſchiedenheit zeigen, wie die Philoſophen anderer Nationen. Die Vedas ſind aber gerade in dieſer Hinſicht ſo wenig entſcheidend, daß kein Bramine in Verlegenheit iſt, für ſeine von andern abweichende Meinung oder Lehre beſtätigende Zeugniſſe in den Vedas zu finden. Es geht überhaupt kein Geſammtſinn durch die Bücher hindurch, und auch jenes myſtiſche oder theoſophiſche Syſtem, von dem vorläufig die Rede war, iſt nur das Syſtem eines

Theils der Vedas, nicht etwa ein Syſtem, nach dem ſie in allen ihren Theilen conſtruirt oder gebildet wären. Noch weniger darf man ſich vorſtellen, in ihnen etwa eine Quelle der indiſchen Mythologie zu beſitzen, oder ein Monument, aus dem man irgend etwas über den Urſprung der indiſchen Religion lernen könnte. Die Vedas ſetzen in einem großen Theil ihres Inhalts die mythologiſche Religion Indiens ſchon voraus; über den mythologiſchen Proceß, durch den dieſe entſtanden, können ſie alſo nichts lehren.

Nach dieſen allgemeinen Bemerkungen wollen wir zur Betrachtung der einzelnen Theile fortgehen, aus denen die Vedas zuſammengeſetzt ſind. — Die gegenwärtige Eintheilung ſoll ſich von Veda-Vyaſa herſchreiben. Er ſoll die indiſche heilige Schrift in die vier Theile getheilt haben, die ſie noch jetzt hat und die auch die vier Vedas genannt werden, nämlich 1) in den Rich-Veda, 2) in den Yajour-Veda, 3) den Saman-Veda. Der vierte wird Atharvan genannt. Menus Geſetzbuch, angenommener Maßen das nächſt älteſte nach den Vedas, kennt indeß bloß drei Vedas. Menu ſpielt auf den vierten, den Atharvan, nur an, ohne ihn Veda zu nennen. Erſt die Puranas, welche die eigentlichen Legenden der indiſchen Mythologie enthalten, citiren immer vier Vedas, aber das Alter einiger derſelben, wie Creuzer ſagt, ich glaube wir dürfen wohl ſagen, aller Puranas, iſt mehr als zweifelhaft, obgleich ſie ſich ſelbſt als Theile eines fünften Vedas geben.

Was die innere Eintheilung der Vedas betrifft, ſo beſteht jeder einzelne Veda 1) aus einer Sammlung von Gebeten oder Anrufungen, Mantras genannt; man könnte ſie auch als Hymnen an verſchiedene Gottheiten bezeichnen. Dieſer Theil jedes Vedas, der die Mantras enthält, heißt Sanhitâ. Der zweite Theil jedes Vedas heißt Brahmana. Dieſer enthält hauptſächlich Vorſchriften, welche gewiſſe religiöſe Pflichten einſchärfen. Der dritte Theil jedes Vedas iſt die ſogenannte Vedanta, d. h. der wiſſenſchaftliche Theil; er beſteht in Abhandlungen, die Upaniſchads genannt werden, ein Wort, das Sankara und die vorzüglichſten Commentatoren durch göttliche Wiſſenſchaft, Wiſſenſchaft von Gott — Theoſophie — erklären. Doch iſt das mit den drei

Theilen nicht ſo genau zu nehmen. Denn einige Upaniſchads finden ſich auch bei den Brahmanas, d. h. in dem zweiten Theil; ein Upaniſchad iſt ſogar Theil einer Sanhità, nur die meiſten exiſtiren als abgeſonderte Theile.

In Bezug auf den erſten Theil, die ſogenannten Mantras, habe ich nur Eine Bemerkung zu machen, zu welcher eine Angabe Colebrookes Veranlaſſung gibt. Er ſagt, der erſte der Vedas (alſo der Rich-Veda) fange an mit zahlreichen Hymnen oder mit enkomiaſtiſchen, zugleich in Verſen abgefaßten Anrufungen, die unter mancherlei Namen und Beinamen doch vorzüglich an Gegenſtände der Natur, an das Firmament, an das Feuer, die Sonne, die Luft, an den Luftkreis, die Erde, ſelbſt an einzelne Conſtellationen gerichtet ſeyen. Da hiebei doch übrigens von Namen und Beinamen die Rede iſt, ſo ſcheint es, dieſe Anrufungen ſeyen nicht an jene Naturgegenſtände unmittelbar, ſondern gleichwohl an Götter gerichtet, in denen nur Colebrooke Naturgegenſtände erkennt. Wären ſie aber unmittelbare Anrufungen der Sonne und Elemente, ſo würde auch dann nur in gewiſſem Sinne daraus folgen, was Colebrooke daraus folgern will, nämlich daß urſprünglich zwiſchen dem Indus und Ganges eine der altperſiſchen, ebenfalls auf den Himmel und die Elemente ſich beziehende, analoge Religion geherrſcht habe, womit Colebrooke eigentlich ſagen will, daß das Volk der Hindu urſprünglich einer ſolchen, der perſiſchen ähnlichen Religion zugethan geweſen ſey. Allein nach unſerm oft wiederholten Grundſatz iſt der Indier doch erſt Indier mit ſeiner Mythologie. Der Indier und ſeine beſondere Mythologie, die ihn erſt zu dieſem beſtimmten Volke macht, treten zugleich miteinander aus der allgemeinen Vergangenheit hervor. Unſtreitig hat auch der Indier jenen Moment des reinen Zabismus mit erlebt, aber als Theil der allgemeinen Menſchheit, nicht als Indier. Wären alſo jene Anrufungen unmittelbar an den Himmel, die Sonne u. ſ. w. gerichtet, ſo würde daraus nur folgen, daß dieſe Theile der Vedas nicht indiſchen Urſprungs ſind. Nichts verhindert uns, bei der offenbaren Zuſammengeſetztheit der Vedas und bei den offenbaren Widerſprüchen, die ſich zwiſchen den verſchiedenen Theilen derſelben finden, anzunehmen, daß ſie ein zwar in Indien geſammeltes, aber darum

keineswegs ein ſpeciell indiſches, ſondern ein allgemeines Religionsbuch ſind, in das die Sammler alles, was ihnen aus der Vorzeit in religiöſer Hinſicht der Erhaltung würdig ſchien, aufnahmen. Der Werth der Vedas würde dadurch nicht verringert, ſondern im Gegentheil nur erhöht. Colebrooke geht noch weiter, und nachdem er aus jenen Anrufungen von Geſtirnen u. ſ. w. auf die Exiſtenz einer aſtralen Urreligion in Indien geſchloſſen, benutzt er drei Verzeichniſſe von Götternamen, die ſich in dem den Vedas beigegebenen Gloſſarium finden, das von gleichem Alter wenigſtens mit der Sammlung ſeyn ſoll. Hier, ſagt er, ſeyen die Namen ſo abgetheilt, daß das erſte Verzeichniß lauter Namen von Göttern enthalten, welche als ſynonym erklärt werden mit dem Feuer, das zweite ſolche mit der Luft, das dritte ſolche, die mit der Sonne gleich bedeutend ſeyen. Hier ſieht man ja aber deutlich, daß nur von einer Erklärung jener Götternamen die Rede iſt. Ferner beruft ſich Colebrooke auf einen andern Theil des Gloſſariums (den Index), wo ausdrücklich geſagt werde, daß nur drei Götter ſeyen, und auf eine andere Stelle, welche ebenfalls beſage, daß der Götter nur drei ſeyen, die nur nach ihren verſchiedenen Wirkungen verſchieden benannt werden, und daß auch dieſe drei zurückzuführen ſeyen auf Einen, genannt Mahanatma, die große Seele. Auf dieſe drei Punkte beruft ſich alſo Colebrooke, um das Reſultat zu begründen, daß die alte Hindureligion nur Einen Gott anerkannt habe, und nur etwa darin unlauter geweſen ſey, daß ſie das Geſchöpf nicht hinlänglich von dem Schöpfer unterſchieden habe.

Was nun aber jene Angabe des Gloſſariums der Vedas betrifft, ſo kann man auch in Griechenland frühzeitig ſolche Erklärungen antreffen, wo ächt mythologiſche Gottheiten als bloße Elemente erklärt werden, und man kann in denſelben, weit entfernt ein hiſtoriſches Zeugniß, vielmehr nur ein Beſtreben erkennen, jene Menge von Göttern, die in den überlieferten Mantras angerufen werden, und deren der Verſtand ſchon ſich zu ſchämen anfängt, auf wenige Hauptpotenzen zurückzuführen, um ſie dem Verſtand annehmlicher zu machen. Was insbeſondere den Index betrifft, der verſichert, daß dieſe drei Götter wieder in Eine

Gottheit ſich auflöſen, Mahanatma genannt, ſo könnte man zwar allenfalls zugeben, daß dieſer Index zugleich mit den Vedas, d. h. mit der Sammlung dieſer Schriften, niedergeſchrieben worden. Aber daraus würde nicht folgen, daß er den einzelnen Theilen dieſer Sammlung ſelbſt gleichzeitig erachtet werden könne, gleichwie die jüdiſche Maſora wohl etwa dem geſammelten Kanon der altteſtamentlichen Bücher gleichzeitig ſeyn könnte, darum aber nicht jedem einzelnen Buch, z. B. dem Pentateuch oder den einzelnen Pſalmen. Im Gegentheil, die Aengſtlichkeit ſelbſt, mit der man für die Authenticität des Textes beſorgt war, ebenſowohl als die Beſchaffenheit des zur Sicherung deſſelben angewendeten Mittels, dieſe Art jüdiſcher Sylben- und Buchſtabenzählerei zeigt, wie verhältnißmäßig ſpäten Urſprungs dieſer Index und alſo auch die mit ihm geſchehene Sammlung der Vedas ſey, und wie wenig dieſer Index angeführt werden könne, um über die Beſchaffenheit der älteſten Religion Indiens ein gültiges Zeugniß abzulegen. Wenn Colebrooke auf jene Reduction von zuerſt angenommnen drei Gottheiten auf die Eine, Mahanatma genannte, einen Beweis gründen will, daß die älteſte Religion Indiens Einen Schöpfer geglaubt habe, ſo müßte Colebrooke auch den dem Schöpfer angeblich beigelegten Namen für eben ſo alt annehmen. Nun iſt dieß aber erſtens nicht einmal ein Name: das Wort bedeutet die große Seele, zuſammengeſetzt aus maha, groß (wie in Mahabharata, was der große Bharata heißt), und aus Atma, das dem lateiniſchen anima, dem deutſchen Athem entſpricht, alſo die Seele bedeutet. Dieß wird ungefähr ebenſo viel ſeyn, als was griechiſche Philoſophen die Weltſeele genannt haben. Dieß iſt alſo ein philoſophiſcher Begriff. Man ſieht daher, daß auch jene Bemerkung des Index bereits eine gelehrte und philoſophiſche iſt und nicht als ein hiſtoriſches Zeugniß ſich betrachten läßt. Wie könnte man einen ſolchen Begriff, den Begriff Weltſeele, für älter halten als die Namen Brama, Schiwa, Wiſchnu, für die es in der indiſchen Sprache keine Etymologie gibt? Es iſt ein vergeblicher Verſuch, irgend etwas vor dieſen drei Dejotas in Indien nachzuweiſen. Mit dieſen fing das indiſche Bewußtſeyn als ſolches an.

Ich muß noch erwähnen, was Colebrooke ſelbſt bemerkt, daß dieſe Gebete und die mit ihnen verbundenen Vorſchriften heutzutag in Indien außer allem Gebrauch und völlig obſolet ſind. Allein Colebrooke hätte meines Erachtens zuerſt beweiſen müſſen, daß ſie jemals wirklich im Gebrauch geweſen ſind. Da dieß ſich nicht erweiſen läßt, ſo iſt ebenſowohl verſtattet anzunehmen, daß jene Anrufungen, ebenſo wie die Ceremonien, auf welche ſie ſich zu beziehen ſcheinen, niemals einen weſentlichen Theil des Cultus in Indien ausgemacht haben, daß dieſe Sanhitàs, dieſe Sammlungen von Gebeten, bloß als eine Sammlung anzuſehen ſind, welche die Braminen zum Theil in anderer als religiöſer Abſicht veranſtalteten, wie denn überhaupt die Vedas urſprünglich mehr einer Sammlung von wiſſenſchaftlich gelehrter als von religiöſer Bedeutung ähnlich ſehen, wohin ja auch der Name deutet. Die Fundamente der indiſchen Religion ſind in dem indiſchen Volksbewußtſeyn ſelbſt zu ſuchen. Man hat Unrecht, die Vedas Fundamentalbücher der indiſchen Religion zu nennen, da ſie für die verſchiedenſten Syſteme der Braminen Belege enthalten. Aus dem Umſtand, daß man früher ſogar an der Exiſtenz der Vedas zweifeln konnte, erhellt wohl auch, wie wenig Oeffentlichkeit und Einfluß auf die wirklichen religiöſen Gebräuche des heutigen Indiens ſie ausüben, und es iſt kein Grund zu denken, daß es im älteren Indien in dieſer Hinſicht anders ausgeſehen habe. Daß Rama und Kriſchna ſo wenig als Budda in den Vedas erwähnt werden[1], kann man ſich, was die erſten betrifft, daraus erklären, daß, wenn nicht die Sammlung, doch wenigſtens die einzelnen Theile der Vedas älter ſind als jene Ausartungen des Wiſchnuismus. Ueber das verhältnißmäßige Alter der Vedas läßt ſich aus dem Stillſchweigen über Budda um ſo weniger etwas ſchließen, als alle unter dem mittelbaren oder unmittelbaren Einfluß der Braminenkaſte entſtandenen Bücher ein höchſt befremdliches Stillſchweigen über Budda beobachten. Am wenigſten aber ließe ſich aus dieſem Umſtand auf eine frühere reinere Religion Indiens ſchließen, wenn auch etwa auf eine frühere reinere Religion

[1] Anſpielungen auf die Legenden von Rama und Kriſchna gibt Colebrooke ſelbſt zu.

überhaupt. Ich habe schon als wahrscheinlich erklärt, daß die Vedas auch exotische, außerindische Bestandtheile enthalten. Diese Vermuthung wird beinahe außer Zweifel gesetzt durch den Hymnus auf das Wort, der das Wort in dem hohen Sinn verherrlicht, den es nur in dem Zendavesta hat. In dem von Colebrooke übersetzten und mitgetheilten Hymnus sagt es von sich selbst: „Ich trage beides, die Sonne und den Ocean, das Firmament und das Feuer, ich bin die Königin, die Wohl ertheilt, die Besitzerin der Kenntniß, die erste von denen, die Verehrung verdienen, allgemein, überall gegenwärtig, alle Dinge durchwandelnd. Wer Nahrung genießt durch mich, wer sieht, wer athmet, oder wer hört durch mich, aber mich nicht erkennt, ist verloren. Ich mache stark, wen ich erwähle, ich mache ihn Brama, heilig und weise. Urheberin aller Dinge gehe ich vorüber wie die kühle Seeluft; ich bin aber über diesem Himmel, über dieser Erde und was das große Eine ist, bin ich". Wer von Ihnen je einen Blick in den Zendavesta geworfen hat, wird sich, den Namen Brama abgerechnet, vorstellen können, hier eine Stelle aus den Zendbüchern gehört zu haben. In den Zendbüchern spielt das Wort (Honover) eine ganz den eben gehörten Prädicaten angemessene und so bedeutende Rolle, daß es Theologen gegeben, die von diesem Wort das Zendavesta den Logos des Johannes ableiten wollten, das sie nur aufgegeben zu haben scheinen, weil ihnen der Philonische näher lag.

Sonst weiß Colebrooke von keiner Stelle der Vedas oder einer andern indischen Schrift, worin das Wort in dieser sublimen Bedeutung vorkäme. Es ist ein den indischen Urkunden und der ganzen indischen Philosophie sonst völlig fremder Begriff. Ich glaube also diese Stelle allein schon als Beweis anführen zu dürfen, daß in die Vedas aus verschiedenen Quellen her ganz Verschiedenes zusammengeleitet worden ist. Damit stimmt eine Aeußerung der Bhagwadgita, die sich überhaupt sehr frei über die Vedas äußert, wörtlich überein. „Zu wie vielerlei Gebrauch ein Brunnen dient mit seinen überall her zusammenfließenden Wassern, zu ebenso vielerlei können einem verständigen Theologen die heiligen Bücher dienen". Es wird also damit

ausgedrückt, daß nicht alles in den Vedas von gleichem Werth, gleicher Bedeutung ſey. Ich ſehe mich daher auf die Behauptung zurückgeführt, daß die Vedas mehr ein allgemeines als ein ſpecielles indiſches Religionsbuch ſind, und in das die erſten Sammler alles zuſammentrugen, was ihnen von religiöſen Gebräuchen oder Ceremonien (auch außer- d. h. vorindiſchen) bekannt wurde und der Erhaltung werth ſchien, ſo daß wir alſo auch aus keiner der aufgenommenen Mantras ohne anderweitige Beweiſe auf die entſprechende Idee derſelben, als eine indiſche oder zum indiſchen Religionsſyſtem gehörige, mit Sicherheit ſchließen dürfen. Wenn man ſich einen beſtimmten Zweck oder eine beſtimmte Vorſtellung denken will, mit welcher die Braminen dieſe Schriften geſammelt haben (denn den Braminen müſſen wir doch wohl die Sammlung zuſchreiben), ſo kann man, da ſie die Sammlung nicht dem Volk beſtimmten, faſt nur einen gelehrten Zweck vorausſetzen. Es konnte ihnen alſo auch dabei nicht bloß um eine ausſchließliche indiſche Sammlung zu thun ſeyn.

So viel über die ſogenannten Mantras, den erſten Theil jeder Veda. Der zweite Theil, die ſogenannten Brahmanas, enthalten Anleitungen zu religiöſen Gebräuchen, über die nichts zu erwähnen iſt, als daß auch dieſe Gebräuche großentheils obſolet — veraltet — ſeyn ſollen. Allein ich muß hier die obige Bemerkung wiederholen; faktiſch iſt nur, daß dieſe Ritus in Indien heutzutage nicht bemerkt werden; allein aus den Stellen der Vedas folgt nicht nothwendig, daß ſie zu irgend einer Zeit im eigentlichen Indien einheimiſch waren.

Der Haupttheil der Vedas aber, um den es uns hier behufs unſerer Unterſuchung beſonders zu thun iſt, ſind nun die theologiſchen und philoſophiſchen Lehrſtücke, die ſogenannten Upaniſchads, ein Wort, das näher erklärt, bedeutet: was darüber (wahrſcheinlich über das bloß Rituelle) hinaus iſt. Transcendente Wiſſenſchaft iſt der Inhalt dieſes Theils der Vedas. Gott, Welt, Seele ſind die eigentlichen Gegenſtände derſelben. Lange Zeit war nur ein einziger Upaniſchad (der zum erſten Theil des Yajour-Vedas gehörige) durch eine Ueberſetzung bekannt, die ſich in W. Jones Werken findet. Der bekannte Bramine Ram-Mohun-Roy

der vor noch nicht langer Zeit in England gestorben ist, hat zwar die vier Upanischads ins Englische übersetzt. In dem Journal Asiatique habe ich die gelegentliche Bemerkung gefunden, daß die Uebersetzung des Braminen verglichen mit der Uebersetzung, die Jones von Einem Upanischad gegeben hat, große Abkürzungen zeige. Ich fürchte fast, daß diese Abkürzungen im System dieses Braminen gewesen seyen, der nämlich zwar den idololatrischen Cultus Indiens verwarf, aber statt dessen einen reinen Theismus geltend machen wollte, von dem er zugleich behauptete, er sey das ursprüngliche indische System, das nur in der Folge verfälscht und verdorben worden sey, sowie er auch nur für einen Theil des Christenthums sich erklärte, nämlich für die bloße Moral, mit Beiseitsetzung alles Historischen. Es ist gleichwohl Schade, daß dieser Bramine nicht nach Deutschland gekommen ist, wo er bei manchen unserer rationalistischen Generalsuperintendenten und Pastoren eine wahrhaft brüderliche Aufnahme insofern gefunden hätte, als er — wie diese sich Mühe gaben, zu beweisen, daß das Christenthum und das Neue Testament bloße Vernunftreligion enthalte, so sich bemühte, in den Vedas und andern Quellen indischer Religion einen reinen Theismus nachzuweisen. Unter diesen Umständen mußte man freilich die von Anquetil du Perron herausgegebene Upnechat als einen großen Fund betrachten. Anquetil du Perron ist derselbe, welchem Europa auch die Entdeckung und die erste Kenntniß der Zendbücher verdankt. Mit der Upnechat hat es aber kürzlich folgende Bewandtniß. Im Jahre der Hedschra 1050, also im J. Ch. 1640, reiste ein persischer Prinz, Bruder des bekannten Großmoguls oder Kaisers Autengzeb in das schöne Land Kaschemir, um mystische Bücher zu sammeln und sich über die Lehre von der Vereinigung mit Gott näher zu unterrichten, die im Koran nur dunkel enthalten und unter den Anhängern des Islam fast unbekannt sey. Er verschaffte sich also die göttlichen Bücher, namentlich das Gesetz Mosis, die Psalmen Davids und die vier Evangelien. Allein er fand darin nichts, was ihm klar genug schien; er wandte sich also zu den Indiern, unter denen, wie er gehört hatte, eine alte Kaste in dem Besitz gewisser heiliger Bücher sey, die die wahre Lehre von diesem

Geheimniß enthalten, mit Gott Eins zu werden. Nachdem er diese Bücher, die Vedas, sich verschafft, faßte er den Entschluß, die mystischen Theile derselben ins Persische übersetzen zu lassen, damit auch die Anhänger des Islam einen Zugang zu diesem großen Schatz erhalten, und er ließ zu diesem Ende von Benares nach Delhi Pandits und Sanyasis kommen (ein Sanyasi heißt in Indien ein solcher, der sich von allem, nämlich von allem Geschöpflichen losgemacht hat; die Sanyasis werden betrachtet als die im höchsten Grad jener Vereinigung mit Gott Stehenden): durch diese also ließ er Wort für Wort die Upnechat, d. h. denjenigen Theil der Vedas übersetzen der die Upanischads enthält. In diesem Sinn ist also die Upnechat ein Auszug aus den Vedas. Eine Abschrift dieser persischen Uebersetzung brachte Anquetil du Perron nach Europa, und nach verschiedenen Versuchen, eine treue Uebersetzung ins Französische zu verfertigen, entschloß er sich zu einer wörtlichen lateinischen, die man etwa mit den Interlinearversionen hebräischer Texte vergleichen könnte. Sie begreifen leicht, daß bei solcher Wörtlichkeit das Lateinische der Uebersetzung nur ein sehr unverständliches seyn kann. Hätte indeß Anquetil du Perron eine Uebersetzung in gutem Latein zu geben gesucht, so hätte er diese nur seiner Einsicht gemäß geben können. Indem er Wort für Wort übersetzt, überläßt er uns selbst, den tiefen und dialektischen Sinn mancher Stellen und Ausdrücke zu finden. Eine Hauptfrage ist freilich, wie weit man sich auf die Treue der persischen Uebertragung verlassen könne, die Anquetil vor Augen hatte. Nach Versicherung eines Franzosen, der die oben erwähnten Uebersetzungen von Ram-Mohan-Roy vor Augen hatte, und sie mit Anquetils Text verglich, hat sich zum Nachtheil der persischen Bearbeitung weiter nichts gezeigt, als daß sie ungebührlich paraphrasire und Ausdrücke und Dogmen muselmännischer Theosophen mit aufgenommen habe, die man jedoch leicht unterscheide. Am frühesten und am meisten ist wohl Anquetils Arbeit von deutschen Gelehrten benutzt worden. Doch weniger in historischer als philosophischer Hinsicht. Denn nach der neueren Wendung der Philosophie wurden auch orientalische Schriften von manchen ebenso etwa wie die Schriften

Digitized by Google

J. Böhmes und anderer occidentaliſcher Myſtiker gebraucht, nämlich als Quellen benutzt, aus denen man die höhere Wiſſenſchaft ſelbſt zu ſchöpfen können meinte.

Sie haben aus den bisherigen hiſtoriſchen Angaben abnehmen können, wohin eigentlich die myſtiſchen Theile der Vedas zielen. Ihre höchſte Abſicht iſt, Unification des menſchlichen Weſens mit Gott. Für eine oberflächliche Betrachtung mag es auf den erſten Blick auffallend ſeyn, unter einem im Ganzen ſo ſinnlichen Volk eine ſolche ſublime Myſtik, einen ſo hoch geſteigerten Idealismus hervortreten zu ſehen. Allein gerade hier iſt nun der Ort, wo jene andere Seite des mythologiſchen Bewußtſeyns Indiens, die wir früher bezeichnet, inzwiſchen aber außer Betracht gelaſſen haben, hervortritt. Die erſte Seite, oder, wie wir uns früher ausdrückten, das erſte Anzeichen des eigenthümlichen Ausgangs, den das indiſche Bewußtſeyn im mythologiſchen Proceß nimmt, war — im Gegenſatz mit dem von Anfang bis zu Ende zuſammengehaltenen ägyptiſchen Bewußtſeyn — das Auseinandergehen der Potenzen, deren eine nur noch als Vergangenheit im Bewußtſeyn iſt, die beiden andern, Schiwa und Wiſchnu, ſich gegenſeitig ausſchließen. Dieſes Auseinandergehen aber, das wir in der indiſchen Mythologie nachgewieſen, mußte mit einer Ausſcheidung der geiſtigen Einheit verknüpft ſeyn, die ſich dem ägyptiſchen Bewußtſeyn in der materiellen Einheit der Potenzen verkörpert hatte, die aber dem indiſchen außer den Potenzen iſt, und je tiefer dieſes das Zergehen jener materiellen Einheit empfindet, deſto intenſiver, geſteigerter wird ſein Beſtreben ſeyn, die außer dieſer, außer den Potenzen, geſetzte Einheit zu erreichen, ſich mit derſelben zu identificiren. Zu näherer Erläuterung will ich folgendes Allgemeine Ihnen zurückrufen. Außer (im Sinne von praeter) und über den drei Potenzen, welche die unmittelbare Urſache wie des Natur- ſo auch des mythologiſchen Proceſſes ſind, iſt die ſie zuſammenhaltende Einheit, die dem Bewußtſeyn fern ſteht, ſolang in ihm nur noch eine der Potenzen herrſchend, ſolange nicht die Allheit der Potenzen in ihm geſetzt iſt. Aber ſobald dieſe Allheit in dem Bewußtſeyn eingetreten, alſo mit dem Eintritt der vollſtändigen Mythologien

Digitized by Google

tritt auch jene Einheit in das Bewußtſeyn ein, und zwar zuerſt eben als zuſammenhaltende, und darum als in ihnen verkörperte. So war es im ägyptiſchen Bewußtſeyn. Aber eben damit dieſe Einheit für ſich zum Bewußtſeyn komme, iſt ein Moment nothwendig, wo die materielle Einheit zergeht: mit der Aufhebung der materiellen Einheit iſt die Ausſcheidung der Einheit — als einer nur außermateriellen und rein geiſtigen — verknüpft, und die weitere nothwendige Folge iſt jenes, beſonders dem indiſchen Bewußtſeyn eigenthümliche Streben zur Wiedervereinigung mit dem verlorenen Göttlichen. Das indiſche Bewußtſeyn empfindet jenes Auseinandergehen der Potenzen, welches wir nachgewieſen, als Verſtoßung aus dem göttlichen Seyn. Das Gefühl dieſer Ausſtoßung, der drohenden Auflöſung alles religiöſen Bewußtſeyns muß gerade ſein Gegentheil hervorbringen, ein lebhaftes Streben zur Wiedervereinigung mit dem Göttlichen, einer Wiedervereinigung, die nicht auf dem Weg der Vernunft oder rationaler Wiſſenſchaft, ſondern nur auf praktiſchem Wege, auf dem Weg des exaltirten Gefühls oder des Myſticismus geſucht werden kann. Dieſer Myſticismus, der uns in der ganzen Entwicklung hier zuerſt begegnet, iſt alſo an eben dieſem Punkt, der durch das indiſche Bewußtſeyn bezeichnet iſt, nur eine natürliche Erſcheinung. (In ägyptiſcher Mythologie iſt von ſolcher Unität noch nicht die Rede. Daß hier in Indien gleichſam auf Einmal dieſe Erſcheinung ſich zeigt, deutet eben auf Auseinandergehen der Potenzen.) Alles geht nur auf dieſe Wiedervereinigung; das höchſte Ziel aller Einſicht, Erkenntniß und Wiſſenſchaft iſt nach der myſtiſchen Lehre der Vedas nicht wieder Erkenntniß und Wiſſenſchaft, ſondern eben die Wiedervereinigung mit Gott, in der alles Streben, inſofern auch alle Wiſſenſchaft erliſcht. Jeder zur Vollkommenheit gelangte Menſch — ſo lautet die Hauptlehre dieſer myſtiſchen Wiſſenſchaft — muß ſich ſagen können: Ich war der Schöpfer, könnte ich Er wieder werden! — Die Seele des Menſchen war einſt die allgemeine Seele. Alle äußeren und inneren Sinne — alſo auch das ganze Bewußtſeyn in die allgemeine Seele wieder ſammeln und zurückziehen, iſt für den Menſchen der Weg zur Seligkeit. — Wiſſen, daß man der Schöpfer iſt, und

daß alles der Schöpfer iſt, dieß iſt die Subſtanz der Vedas. Wer auf dieſer Stufe iſt, bedarf nicht mehr des Leſens (nämlich der heiligen Bücher), keiner Werke, dieſe ſind nur die Schale, das Stroh, die Hülſe; derjenige denkt nicht mehr an ſie, der den Kern und die Subſtanz hat, den Schöpfer. Wer mit Gott ſich vereinigt, vernichtet in dieſem Akt ebenſowohl die guten Werke, als die Sünden, die er begangen hat. Denn Er ſelbſt iſt ja nichts mehr, gute wie böſe Werke verbrennen in dem Feuer dieſer Vereinigung und werden zugleich mit der Selbſtheit verzehrt.

Bei dieſer durchaus praktiſchen Tendenz der Vedas läßt ſich zum voraus erwarten, daß wenig theoretiſche Aufſchlüſſe in ihnen über das eigentlich letzte Syſtem zu finden ſind. Es läuft meiſt bloß auf die Verſicherung hinaus, daß alles Eins, und zwar im Brama Eins ſey, der hier wirklich nur noch die Bedeutung der Gottheit hat, nicht des beſtimmten perſönlichen Gottes, und da noch überdieß jener Satz ſehr weitläufig ſpecificirt wird, indem es z. B. heißt: Gott iſt das Feuer im Feuer, in der Luft das eigentlich Reſpirable, im Waſſer das Waſſer u. ſ. w., ſo geſtehe ich, daß im Ganzen die Upaniſchads eine ſehr unerfreuliche Lectüre ſind. Eine poſitive Erklärung der höchſten Einheit findet ſich nirgends, wohl aber jene negative, die ſich unter der Form einer gleichen Negation oder einer gleichen Poſition entgegengeſetzte Beſtimmungen ausſpricht, z. B. heißt es: Gott iſt außer allem Ort und Gott iſt nicht außer allem Ort; Gott iſt groß und er iſt nicht groß; er umgibt und er umgibt nicht; er iſt Licht und er iſt nicht Licht; er iſt und iſt auch nicht der Löwe, der alles verzehrt (wahrſcheinlich bezieht ſich dieß auf die allgemeine Reſorption oder Zurücknahme der Dinge in Gott). An Einer Stelle heißt es ſogar: Gott iſt die Wahrheit und Gott iſt die Lüge — denn alles iſt nur durch ihn, alſo auch die Lüge, beſonders die große Lüge, die Sinnenwelt, iſt von ihm getragen und gehalten. Ueber die Art aber, wie in Gott alles Eins oder alles aus ihm als der urſprünglichen Einheit hervorgegangen iſt, findet ſich nirgends eine deutliche Stelle. Das wahre Mittel, das eine und das andere zu erklären, böte die Dreiheit dar. Allein über dieſe Concurrenz der Dreiheit zu

Digitized by Google

der Schöpfung iſt mir nur eine einzige Stelle bekannt, wo es heißt: „Alles hat ſeine Bewegung erhalten durch die angemeſſene Miſchung der drei Eigenſchaften, der ſchaffenden, der erhaltenden und der zerſtörenden“. In einer andern Stelle wird die göttliche Wirkſamkeit mit der der Spinne verglichen, die die Fäden ihres Gewebes aus ſich hervor und wieder in ſich zurück ziehe. Man kann daher am allerwenigſten behaupten, daß dieſe myſtiſchen Theile der Vedas die Erklärung oder das eigentliche Geheimniß der Mythologie ſelbſt enthielten, wie dieß von der griechiſchen Myſterienlehre ſich behaupten läßt. In Vergleichung mit der griechiſchen Mythologie kann man ſagen, daß die indiſche Mythologie ihr Ende nicht gefunden hat. Die contemplative und praktiſche Richtung der Upaniſchads iſt eher ein Streben nach Befreiung vom mythologiſchen Proceß als nach dem Durchführen deſſelben. Gerade demgemäß könnte man alſo ſagen, das Antimythologiſche, das im Buddismus als beſondere Religion, gleichſam als eine Häreſis, als eine Ketzerei hervortrat, dieſes Syſtem hat ſchon in den myſtiſchen Theilen der Vedas ſelbſt gelegen. Der Buddismus iſt nur die exoteriſch und öffentlich gemachte Geheimlehre der Vedas ſelbſt, die im Grunde die Mythologie für nichtig erklärt, und die nur eben darum verfolgt wurde, weil ſie aus dem Geheimniß hervortreten, im Gegenſatz der mythologiſchen Religion — mit unvermeidlicher, zugleich politiſcher Folge — ſich ſelbſt zur öffentlichen conſtituiren wollte, anſtatt eine bloß eſoteriſche zu bleiben. Man kann dieſer Meinung einen gewiſſen Schein geben, wenn man zufolge der unbeſtimmten Begriffe, die mit dem Wort Pantheismus verbunden zu werden pflegen, ſowohl die Veda- als auch die Buddalehre für ein Syſtem des Pantheismus erklärt. Aber wie man neuere Syſteme von ſehr verſchiedenem ſpeculativen Gehalt mit dem gemeinſchaftlichen Namen Pantheismus belegt hat, ſo möchte daſſelbe geſchehen, wenn man die in den myſtiſchen Theilen der Vedas enthaltene Lehre mit der Buddalehre identificiren wollte. Beide ſind in der That nicht bloß verſchiedene, ſondern ſich ſogar auf gewiſſe Weiſe entgegengeſetzte, wie aus Folgendem erhellen wird.

Die aus den myſtiſchen Theilen der Vedas gezogene Lehre heißt

Vedanta, ſo viel als Ende, Ziel, eigentliche Abſicht, alſo Sinn, Bedeutung, Syſtem der Vedas. Die Vedanta aber iſt in der That nichts als der geſteigertſte Idealismus oder Spiritualismus, der in ſeinem letzten Reſultat auf nichts anderes hinausläuft, als der materiellen Welt gegenüber von dem Schöpfer eine bloße Scheinexiſtenz zuzugeſtehen, gleichviel, ob dieſe Scheinexiſtenz gerade ſchon in den älteſten Schriften der Vedanta mit dem Wort Maja ausgedrückt ſey oder nicht. Denn dem freien Schöpfer, der der Vedanta weſentlich ſeyn ſoll, müßte ſich doch das Hervorzubringende erſt als Möglichkeit darſtellen. Dieſe Möglichkeit iſt eben die Maja. Das, was nur auf einer Möglichkeit beruht, was durch einen freien Willen ins Daſeyn gerufen wird, kann mit dem, was von ſich (a se) iſt, nie verglichen werden. In dieſem Sinn iſt auch für die Vedanta die Welt eine Illuſion. Dieſe Möglichkeit eben iſt Maja = Magie = Möglichkeit. Es iſt dieſe Urmöglichkeit, ohne welche kein freier Schöpfer, die in ſpäteren Werken, auch der Kunſt, mit den Farben einer gleichſam bezaubernden und verführeriſchen Schönheit, die den Schöpfer verleitet, dargeſtellt wird. Die Welt entſteht durch eine augenblickliche Selbſtvergeſſenheit, durch eine Art von bloßer Diſtraktion des Schöpfers, — unſtreitig der höchſte Punkt, bis zu welchem der Idealismus oder die Ueberzeugung von der bloß vorübergehenden und ſcheinbaren Realität dieſer Welt ſich ohne eigentliche Offenbarung erheben konnte; eine bei weitem geiſtigere und den Menſchen befreiendere Vorſtellung als die, welche die Gottheit mit den endlichen Dingen ewiger Weiſe behaftet ſeyn läßt, oder die Dinge als eine ewige, willenloſe — ſey es nun phyſiſche oder gar logiſche — Emanation ſeines Weſens betrachtet.

Mit allem dem iſt nun aber zugleich auch der Unterſchied der Vedanta von dem Buddismus gezeigt. Denn Budda iſt nach allem, was wir von ihm wiſſen, zwar nicht der urſprünglich materielle, aber der freiwillig ſich ſelbſt materialiſirende Gott, der aus reiner Liebe zur Kreatur ſelbſt ſich zur Materie herabſetzt, und alle Formen der Natur durchwandelt, nicht außer der Natur bleibt, wie der Schöpfer der Vedanta.

Die Vedanta ſelbſt iſt ſchon ein philoſophiſches Syſtem. Als ſolches heißt ſie Mimanſa. Man unterſcheidet aber die erſte: purva, ſo viel als prior, Mimansa; auch Karma-Mimanſa; denn ſie beſchäftigt ſich beſonders mit den durch die Vedas vorgeſchriebenen, religiöſen Pflichten, ſowie überhaupt mehr mit der Auslegung der Vedas. Der zweite Theil iſt die uttara Mimansa, was man überſetzen könnte: ulterior oder auch superior Mimansa; auch Brama-Mimanſa. Dieſe enthält den eigentlich ſpeculativen Theil. Das Hauptbemühen der Vedantaſchriften geht überhaupt dahin, die ſcheinbaren oder wirklichen Widerſprüche der Vedas unter ſich auszugleichen, woraus allein ſchon erhellt, daß die Vedas ſelbſt kein entſchiedenes Syſtem enthalten. Die Lehre der Vedanta gilt für die vorzugsweiſe rechtgläubige. Außer ihr werden vorzüglich noch zwei Syſteme genannt. Im Ganzen alſo kennt die indiſche Philoſophie drei Syſteme. Da aber jedes Syſtem wieder zwei Unterſcheidungen in ſich hat, entſtehen auf dieſe Art ſechs, in den ſechs Darſanas vorgetragene Syſteme. Die drei Hauptſyſteme ſind die Mimanſa, die Nyaja und die Sankhya. Die Nyaja ſcheint ein bloßes Syſtem der Logik und Dialektik zu ſeyn; ſie hat auf unſere gegenwärtige Unterſuchung keinen Bezug; auch wird ſie, wie Colebrooke bemerkt, in den Schriften der Vedanta niemals erwähnt. Eine Unterabtheilung bildet ein corpusculum philosophicum, oder eine atomiſtiſche Phyſik, die als beſonderes Syſtem unterſchieden wird. Deſto mehr wird die Sankhya in Vedantaſchriften erwähnt, ja dieſe haben vorzüglich im Gegenſatz gegen jene ſich entwickelt. Sankhya heißt ſo viel als rationelle Lehre, das Wort rationell im allgemeinſten Sinn genommen für logiſch dargeſtellte und entwickelte, auf Vernunftſchlüſſen beruhende, oder überhaupt wiſſenſchaftliche Lehre. Es wird aber eine doppelte unterſchieden, eine atheiſtiſche, nir-Isvara-Sankhya genannt — Isvara iſt der indiſche Name des perſönlichen, freiwollenden Gottes — und eine theiſtiſche, Isvara-Sankhya. Die atheiſtiſche, als deren Urheber Kapila angeſehen wird (ein übrigens ſtets in Menus Geſetzbuch mit Verehrung genannter Name), dieſe ſetzt allem voraus eine blinde Natur, eine bloß mit Nothwendigkeit wirkende, willenlose Subſtanz,

Digitized by Google

die der bloß plaſtiſche, blind producirende Anfang von allem iſt. Dieſe Natur, Prakriti, heißt als das erſte Eine: Pradhana (=Prakriti), ſie iſt nicht erzeugt, aber erzeugend. Das Erzeugte (nicht Erſchaffene) des erſten Einen heißt das große Eine, Mahabhuti. Dieſes große Eine wird mit Unterſcheidung (distincte) erkannt, als drei Götter erkannt, als Brama, Wiſchnu und Mahadewa = Schiwa. „Im Aggregat" (ich behalte den engliſchen Ausdruck bei), d. h. wohl, die drei Götter zuſammengenommen, iſt der große Eine die Gottheit, aber distributiv genommen, ſind es drei individuelle Weſen. Dieſe Stelle zeigt eine große Uebereinſtimmung mit unſerer Erklärung der All-Einheit: Gott iſt Mehrere, oder beſtimmt drei, A, B, C, aber er iſt nicht Gott als A, nicht als B, nicht als C insbeſondere, ſondern nur als A + B + C, und er iſt daher, obgleich Mehrere, doch nicht mehrere Götter, ſondern nur Ein Gott. Was der Engländer dem mechaniſchen Begriff ſeiner Philoſophie gemäß durch Aggregat überſetzt, iſt im Indiſchen gewiß durch ein geiſtigeres und philoſophiſches Wort ausgedrückt. Der wahre Sinn der indiſchen Gloſſe iſt: Brama, Schiwa, Wiſchnu in ihrer Einheit betrachtet ſind die Gottheit ſelbſt, in ihrer Trennung (Spannung) ſind ſie drei individuelle Weſen, die, weil in ihnen doch nur die Eine Gottheit exiſtirt, als drei Götter betrachtet werden können. Atheiſtiſch heißt dieſe Lehre, weil ſie vor allem eine bloße Natur ſetzt, und das Eine, das ſie Gott nennt, nur erſt aus dieſer erſten Natur hervorgehen läßt. Nun habe ich ſchon erwähnt, daß außer der atheiſtiſchen Sankhya auch eine theiſtiſche, rechtgläubige genannt wird und als deren Urheber Patandjali. Es wäre vom höchſten Intereſſe zu wiſſen, an welchem Punkt ſich dieſe orthodoxe von der heterodoxen Sankhya getrennt habe. Denn als Sankhya war ſie doch auch ein rationelles, wiſſenſchaftliches Syſtem. Die bloße Kenntniß, daß ſie einen Isvara, d. h. einen perſönlichen und freiwollenden Schöpfer gelehrt habe, befriedigt nicht. Es iſt wirklich ſehr zu bedauern, daß uns keine Kenntniß darüber gegeben iſt, wie Patandjali dieſen freien Welturheber erreicht hat. Betrachten wir ſie aber als Gegenſatz der atheiſtiſchen Sankhya, mit der ſie als Gegenſatz übrigens

Digitized by Google

doch auf gleicher speculativer Höhe stehen mußte, so wird sie sich von dieser eben dadurch unterschieden haben, daß sie den Isvara an die erste Stelle setzte, und die Dreiheit aus diesem nicht durch eine bloße blinde und nothwendige Erzeugung, sondern durch eine freie That hervorgehen ließ. Diese orthodoxe Sankhya war dann aber von der Vedanta nicht der Sache nach, sondern nur durch die wissenschaftliche, rationelle Methode verschieden. So weit reichen etwa mögliche Schlüsse. Die Unvollständigkeit unserer Kenntnisse hat nur nicht verhindert, auch die Hypothese aufzustellen, es sey die Buddalehre als ein bloßer Zweig der atheistischen Sankhya-Lehre entstanden, namentlich ist dieß von Franzosen aufgestellt worden. Diese Hypothese denkt sich den Budda nicht als Gott, sondern als bloß menschlichen Religionsstifter. Hätte aber der Stifter des Buddismus seine Lehre auch nur zum Theil aus den Quellen der Sankhya-Philosophie geschöpft, wäre also der Buddismus überhaupt philosophischen Ursprungs, so hätte er nie diese ungeheure Ausbreitung gewinnen können. Die buddistische Kirche ist die größte im ganzen Orient, Budda zählt noch jetzt mehr Anhänger, als das Christenthum und der Islam zusammen. Noch weniger hätte eine speculative Lehre jene ungeheuren Felsentempel in Kennery oder jene staunenswerthen Monumente bei Bamian im jetzigen Königreich Kabul auf dem Uebergang von Persien nach Indien, die alle buddistisch sind, bewerkstelligt oder zu Stande gebracht. So etwas entsteht nicht mehr in Zeitaltern der Philosophie. Ich glaube also, auch diesen Versuch, das Räthsel des Buddismus zu lösen, als ungenügend erwiesen zu haben.

Die Buddalehre ist nicht die Geheimlehre der Vedas, — denn wenigstens die Vedanta läßt nicht den Gott sich selbst materialisiren; sie ist nicht ein philosophisches System, — denn dieses könnte nur die atheistische Sankhya seyn: aber auch diese ist im Princip vom Buddismus unterschieden, der überhaupt einen anderen als philosophischen Ursprung voraussetzt.

Digitized by Google

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Wir haben jetzt also nur noch eine dritte Hypothese zu untersuchen, nach welcher Budda = Wischnu, der Buddismus nur eine besondere Form jenes gesteigerten Wischnuismus wäre, wie sich dieser ganz besonders in der Bhagwadgita darstellt. Hauptargument ist, daß die Incarnationsidee beiden gemein. Zur Prüfung dieser dritten Hypothese wird es daher nöthig seyn, etwas über den Sinn und das speculative System namentlich der Bhagwadgita zu sagen, einer Composition, die gleich bei ihrer ersten Erscheinung eine ungemeine Aufmerksamkeit erregte, neuerdings aber, nachdem der Originaltext in einer genauen lateinischen Uebersetzung von A. W. Schlegel herausgegeben worden, Gegenstand mehrerer scharfsinniger Untersuchungen geworden ist, unter denen sich die Abhandlung W. v. Humboldts auszeichnet.

Unter der Bhagwadgita also versteht man eine philosophische Episode, die sich in dem zweiten, dem großen und berühmtesten epischen Gedicht Indiens, in dem Mahabharatha findet. Diese Episode beruht darauf, daß der Held der einen Partei Ardschunas im Beginn der Schlacht, die er gegen die ihm nah verwandten Söhne des Königs Diritaraschtra zu schlagen im Begriff steht, in völlige Muthlosigkeit versinkt, und indem er sich gegenüber seine Verwandte, Freunde, zum Theil seine Lehrer selbst erblickt, zweifelhaft wird, ob es besser sey, die, ohne welche das Leben selbst für ihn keinen Werth haben würde, zu besiegen, oder von ihnen sich besiegen zu lassen. In diesem Anfall von Kleinmuth wendet er sich an den ihn begleitenden Krischna, um

Digitized by Google

Aufſchluß und Belehrung; es entſpinnt ſich ein philoſophiſches Geſpräch, deſſen erſtes Argument dieſes iſt: Ardſchunas habe Unrecht ſeine Verwandte zu beklagen, auch wenn ſie umkommen, Geſtorbene und Nichtgeſtorbene betrauern ſey gleich unwürdig; denn — dieß iſt der Hauptpunkt des Arguments — „denn ich ſelbſt, ſagt Kriſchna, ich ſelbſt war niemals nicht, noch warſt auch du Ardſchunas jemals nicht, und ebenſo auch jene Könige, deine Verwandten, waren zu keiner Zeit nicht, und ſo wird auch für uns alle insgeſammt nie eine Zeit ſeyn, wo wir nicht ſeyn werden". Kurz, Kriſchna behauptet hier die abſolute Ewigkeit aller Exiſtenzen, er leugnet, daß irgend je etwas wahrhaft entſtehen oder vergehen könne, da vielmehr alles ewig ſey, weil ein Uebergang vom Nichtſeyn zum Seyn unmöglich ſey. Denn „dem Nichtſeyenden kann nie Seyn, alſo auch nie dem Seyenden nicht Seyn werden", oder wie W. v. Humboldt den Vers überſetzt:

Des nicht Seyenden iſt nicht Seyn, Nichtſeyn iſt nicht des Seyenden;

ein Vers, der ganz an den beinah gleichlautenden Satz des Parmenides erinnert, wo ebenfalls geſagt iſt, daß das nicht Seyende nie ſeyn könne. Nachdem nun Kriſchna dieſe ganz abſtrakte Lehre auseinandergeſetzt, mit dieſem an ſich troſtloſen Begriff den Ardſchunas zu tröſten geſucht, ſagt er zu dieſem: „Dieß nun habe ich dir nach der Sankhya-Lehre auseinandergeſetzt; nun vernimm aber daſſelbe (nämlich daß du keine Urſache haſt, über den bevorſtehenden Kampf dich zu betrüben) nach der alten Yogalehre". Hier werden alſo Sankhya- und Yogalehre unterſchieden, ja faſt einander entgegengeſetzt. Ausdrücklich nennt Kriſchna die Yoga antiquam doctrinam, die er ſelbſt zuerſt dem Vivaswan, dieſer dem Menu u. ſ. w. mitgetheilt habe. Er ſetzt alſo — könnte man ſagen — die alte Yoga als die im indiſchen Syſtem von jeher einheimiſche Geheimlehre der neueren, nämlich der erſt auf dem Wege der Speculation erzeugten, der Gnana- oder Sankhya-Yoga entgegen. Das Wort Gnana hat Bezug auf das griechiſche γνῶναι, γνῶσις: es iſt alſo die doctrinelle, die theoretiſche Yoga. Eben dieſe heißt auch Sankhya-Yoga, und ſo, nämlich Sankhya-Yoga, iſt jene erſte Abtheilung überſchrieben, die das von uns ſo genannte abſtracte Argument enthält.

Digitized by Google

Es fragt ſich vor allem, was das Wort Yoga an ſich bedeutet. Es iſt auf verſchiedene Weiſe überſetzt worden. Der allgemeine Begriff ergibt ſich dadurch, daß es mit einem Wort zuſammenhängt, das dem lateiniſchen jungere entſpricht. Einheit iſt auf jeden Fall das Vorherrſchende im Begriff. Schlegel überſetzt es durch devotio. Allein dieß würde faſt nur der einen Seite der Yoga entſprechen, der praktiſchen oder Karma-Yoga. Aber es gibt auch eine Buddi-Yoga, d. h. Yoga im Denken. Ein bekannter Philoſoph, der ſich auch mit der Bhagwadgita abgegeben, hat es Andacht überſetzen wollen. Aber ein Denk-Andächtiger käme mir faſt vor, wie ein ſogenannter Denk-Gläubiger. Humboldt überſetzt das Wort durch Vertiefung. Mich wundert, daß niemand auf das deutſche Innigkeit gefallen iſt, das zugleich den Begriff der Innheit, des in-ſich, in ſeiner Tiefe — nicht in der Peripherie, in der Welt der getrennten Eigenſchaften Seyn, und zugleich den Begriff der Einheit und der Einigkeit in ſich ſchließt. Ferner läßt ſich auch das Wort Innigkeit mit allen jenen Beſtimmungen verbinden, die es im Indiſchen erhält: es gibt eine That-Innigkeit, Innigkeit, die auch im Handeln beſteht, durch die allein der Widerſpruch aufzulöſen iſt, in den der Menſch durch die Nothwendigkeit überhaupt zu handeln verſetzt iſt. Denn wer handelt, tritt damit aus ſich ſelbſt heraus und verläßt die Ruhe, in der allein die Gottgleichheit beſteht. Wer handelt, verfängt ſich mit der wirklichen Welt und ihren Bedingungen; frei iſt eigentlich nur der Nichthandelnde; der einmal gehandelt hat, iſt durch ſeine That gebunden. Inſofern iſt Erkenntniß beſſer als Handeln. Und doch kann das Handeln auch nicht unterlaſſen werden: der Menſch muß wohl handeln und wird auch gegen ſein Wollen zum Handeln getrieben. Hier zeigt nun die praktiſche Yogalehre den Ausgang. Der Menſch befreit ſich von dieſem Widerſpruch, wenn er zwar handelt, aber als ob er nicht handelte, nämlich ohne ſeiner Handlungen ſich anzunehmen, und mit der vollkommenen Ruhe über den Erfolg. Dann vereinigt er beide Syſteme, das, was dem thätigen und handelnden Leben allein Werth zugeſteht, und das andere, welches den wahren Werth des Lebens in die reine Erkenntniß ſetzt und das beſchauliche Leben über das thätige

erhebt. Nicht die Früchte der Thaten begehren, ſondern alle Thaten und Handlungen in den Schoß der Gottheit niederlegen, als von ihr und durch ſie geſchehene, — wer ſo handelt, iſt mitten im thätigſten und beweglichſten Leben als ein nicht Handelnder; er bleibt im Handeln vom Handeln unbefleckt, wie das auf dem Waſſer ſchwimmende Lotosblatt mitten im Waſſer vom Waſſer unbenetzt bleibt. Derjenige, der nicht ſolches Sinnes fähig, nicht im Handeln ruhig, unbewegt zu bleiben verſteht, ein ſolcher mag zwiſchen Erkennen und Handeln unterſcheiden; der wahre Yogi, d. h. der Eingeweihte dieſer höheren Lehre, hat dieſen Gegenſatz überwunden, wie Kriſchna ſagt:

Erkennen trennen und Handeln thörichte Knaben nur;
Wer an dem Einen feſthält,

(die Yoga iſt alſo Feſthalten an dem Einen, nicht ſich herauswerfen laſſen in die getrennte Welt)

Wer an dem Einen feſthält, findet der Beiden Frucht zugleich.

Oder, wie es in einer anderen Stelle heißt:

Hier ſchon gewinnen den Himmel, deren Geiſt in der Gleichheit ſteht

(die durch keinen Gegenſatz von Freud und Leid, Furcht und Hoffnung ſich bewegen laſſen, denn Leid und Freud, beides iſt nur in der getrennten Welt möglich, wer von dem einen oder andern bewegt iſt, will nicht die Handlung ſelbſt, ſondern die Folge, die Frucht der Handlung)

Hier ſchon gewinnen den Himmel, deren Geiſt in der Gleichheit ſteht,
Ganz vollkommen und gleich iſt Gott, darum ruhen in Gott ſie ſtets.
Nicht erfreue ſich je des Glücks und nicht klage im Unglück auch
Wer feſtgeſinnt, von Thorheit frei, Gott erkennend, in Gott beharrt.
Mit Gott die Einung vollendend, hat er ein unzerſtörbar Gut,
Der wahrhaft Fromme (unſtreitig ſteht hier Yogi, alſo —)
Der wahrhaft Innige ſteht ewig einſam in ſich mit ſeinem Geiſt,
(einſam, wie Gott auch einſam iſt)
Einheit-beſeelt, des Sinns Sieger, ſonder Begier, von nichts bewegt.
Wer vereinigt (ich würde ſagen: verinnigt, alſo —)
Wer verinnigt ſein Inn'res ſtets beherrſcht,
Die höchſte geiſtige Ruhe erreicht der, die da wohnt in mir.
Wie am windloſen Ort ein Licht, nicht ſich bewegend: dieß Gleichniß gilt

Von dem Inn'gen, der ſich beſiegt, nach Vollendung des Innern ſtrebt.
Von allen iſts der Weiſe nur, der ſtets — vereinigt — dem Einen dient.
Wohl ein Freund des Weiſen bin ich ſehr, ſowie er der meine iſt.
Auch andre verdienen hohes Lob bei mir; der Weiſe gilt wie ich bei mir,
Zu mir richtet den letzten Weg hin ſein wieder vereinter Geiſt
(auch dieß zu bemerken),
Am Ende vieler Geburten ſchreitet der Weiſe hin zu mir.

Ich habe durch dieſe Anführungen nebſt der praktiſchen Yoga zugleich die theoretiſche hinlänglich erklärt. Auch die theoretiſche Yoga beſteht in der Erhebung über die Welt der getrennten Eigenſchaften zur Einheit. Inſofern iſt auch die bloße Sankhya eine Yoga — auch dieſe ſetzt vor den getrennten Potenzen eine Einheit; aber die eigentliche Yoga, von welcher in der angeführten Stelle die Rede iſt, iſt die zur geiſtigen Einheit, zum freien Schöpfer fortgeſchrittene Erkenntniß und das durch die geiſtige Einheit beherrſchte Innere. Aus dieſem Grunde heißt auch die theiſtiſche Sankhya des Patandjali, die ausdrücklich als Sankhya und Vedantalehre vermittelnd beſchrieben wird, ſpeciell Yoga: Sastra-Yogalehre. Ich glaube übrigens noch bemerken zu müſſen, daß die Kraft, womit der Menſch jene Innigkeit behauptet, die ihn zu Gott erhebt, die Gott gleich macht, daß dieſe Kraft keineswegs als eine bloß ſubjektive betrachtet wird. Colebrooke bemerkt ausdrücklich, die Yoga ſey eine Kraft in der Gottheit ſelbſt. Der Innige behauptet unter den Wechſelfällen und wandelbaren Erſcheinungen dieſer verſatilen Welt die Einheit mit keiner andern Kraft, als mit welcher auch die Gottheit mitten in der Zertrennung der Eigenſchaften und Potenzen, durch welche allein dieſe ſinnenfällige Welt möglich iſt, ihre ewige Einheit behauptet.

Was in den theoſophiſchen Theilen der Vedas ſchon als das höchſte Ziel vorgeſtellt wurde, Unification des menſchlichen Weſens mit Gott, iſt alſo auch, nur mannichfaltiger ausgebildet und dargeſtellt, der letzte Inhalt der Yogalehre, wie ſie in der Bhagwadgita vorgetragen iſt. Für unſern Zweck kann es als gleichgültig erſcheinen, ob man annehmen ſoll, daß dieſe Epiſode mit dem Heldengedicht, in dem ſie ſich befindet, gleichzeitig ſey, oder daß ſie ſpäter in daſſelbe aufgenommen worden. Auf jeden Fall nöthigt uns eine geſunde Kritik von dem

viertausendjährigen Alter, das einige diesem Gedicht zuschrieben, einen bedeutenden Abzug zu machen, selbst tausend Jahre vor unserer Zeitrechnung möchte noch um einige Jahrhunderte zu viel seyn, für welchen Abzug die Anführung der Sankhya, d. h. des ersten rationellen oder wissenschaftlichen Systems, sowie die Freiheit sprechen möchte, mit der sich dieses Gedicht über die Vedas erklärt, und von der bis zur völligen Verwerfung allerdings nur ein Schritt scheint. So viel beweist indeß die Aufnahme in das eine der großen Nationalgedichte, daß es in Indien eines hohen, ja canonischen Ansehens genoß, wie es auch heut zu Tage noch unter die Upanischads gerechnet wird; denn Upanischad ist ein allgemeiner Name und bezeichnet die canonischen Bücher theosophischen Inhalts in den Vedas und anderwärts. Die Vedas werden in der Bhagwadgita durchaus dargestellt als nicht den letzten Grund erforschend, als nicht zur höchsten Reinheit des Geistes und Sinnes erhebend, als noch zum Theil in die Welt des Scheins herabziehend. Natürlich sind damit vorzüglich die ceremoniellen und rituellen Vorschriften der Vedas gemeint. Krischna empfiehlt dem Ardschunas alle andern Sentenzen zu verlassen, ihn als einzige Zuflucht allein zu ehren. Er erklärt daher seine Religion ausdrücklich als die allein wahre und zur Vollendung führende, sich selbst als allein wahren Gott, alle andern als bloße Stufen zu diesem. Aber eben darum verwirft er die den anderen und niederen Göttern dargebrachten Verehrungen nicht völlig. Denn Er ists doch eigentlich, der den Glauben an diese Götter wirkt, und Er wird in ihnen verehrt, Er ist es auch, der je nach der Aufrichtigkeit und Reinheit der Gesinnung den Willen der Opferbringenden erhört. „Von diesem und jenem Gelüste bethört (sagt er im siebenten Gesang), folgen die meisten andern Göttern nach. Errichten die und die Sitzung, durch die eigene Natur bestimmt. Was nun auch jeder für ein Bild dienend im Glauben zu verehren wählt, den festen Glauben, den er hat, entflamme nur ich allein, und er erreicht auch die Wünsche von mir bestimmt, wie's mir gefällt".

Die materiellen Götter (Deva) sind nach der Krischnalehre, wie nach den philosophischen Systemen Indiens, nur Wesen der ersten und

höchſten Art, aber doch ſelbſt mit zu der entſtandenen Welt gehörige, innerweltliche Götter, nicht vergleichbar mit dem unerſchaffenen, außerweltlichen Weſen. Wer dieſe Götter, die, wie die Sterblichen, noch an den getrennten Eigenſchaften Theil haben, verehrt, kommt nach dem Tode zu dieſen Göttern und genießt in deren Wohnſitzen die dieſen Orten angemeſſene Seligkeit. Ihn erwarten himmliſche Freuden, aber nur in Indras Welt (Indra iſt unter jenen weltlichen Göttern der höchſte). Allein dieſe dauern nicht ewig, ſondern, wenn das durch ihre Werke erworbene Verdienſt gleichſam aufgezehrt iſt, kehren ſie durch eine neue Geburt in dieſe Welt zurück. Dieß iſt das Schickſal aller derer, die ſich auf beſchränkte Weiſe an die heiligen Bücher und die in ihnen vorgeſchriebenen Ceremonien gehalten haben. Aber die, welche nicht durch Werke ihre Seligkeit ſuchen, ſondern durch die Vereinigung des Gemüths und Geiſtes mit dem höchſten Weſen, gelangen zu dieſem, und ſind frei von jeder ferneren Geburt. Insbeſondere ſind Opfer, und hauptſächlich Thieropfer, nur auf gewiſſe Weiſe, nämlich nur durch die Reinheit der Intention, verdienſtlich. Denn ein particulares Gebot ſagt zwar: du ſollſt Thiere opfern, aber ein allgemeines Gebot ſagt: du ſollſt kein Lebendiges tödten, ja kein empfindendes Weſen nur irgend verletzen. Hierin iſt die Yogalehre allerdings ganz buddhiſtiſch. Der Yogi iſt ein Freund aller lebendigen Weſen. Es iſt bekannt, daß ein ächter indiſcher Yogi ſelbſt von Inſekten ſich eher verzehren läßt, als ſie tödtet. Man kann, wenn man will, über ſolche Gewiſſenhaftigkeit lachen, zu wünſchen aber wäre, daß manche wiſſenſchaftliche und unwiſſenſchaftliche Thierquäler etwas von dieſer Gewiſſenhaftigkeit der Buddhiſten und der Yogis an ſich hätten. Die Opfer ſind auch darum nur zum Theil zuläſſig, weil es nicht recht iſt, daß die Glückſeligkeit eines Weſens auf Koſten eines andern erlangt werde. Ueberhaupt wird die Unvollkommenheit aller Werke behauptet und ihre Unfähigkeit zur wahren Seligkeit zu führen. Darauf bezieht ſich das Wort:

Alles Thun iſt wie Feuers Lodern, umhüllt von Rauch.

Das Wichtigſte für uns aber iſt die Lehre von den drei Eigenſchaften und deren Verhältniß zur Maja. Sie beweist, daß die erſten

Digitized by Google

Principien, welche uns die Mythologie aufgeſchloſſen haben, auch von der indiſchen Philoſophie als ſolche erkannt worden; denn die Lehre der Bhagwadgita iſt nicht nur eine allgemein geltende, ſie iſt auch eine philoſophiſche. Die deutlichſte Stelle über die drei Eigenſchaften und ihr Verhältniß zur Maja iſt die im achten Geſang, wo Kriſchna nach der lateiniſchen Ueberſetzung von W. Schlegel, ſagt: Trinis qualitatibus totus mundus delusus non agnoscit me his superiorem, incorruptibilem. Divina quidem illa Magia[1] mea difficilis transgressu est; attamen qui mei compotes fiunt, ii hanc Magiam transjiciunt; oder nach der deutſchen Ueberſetzung ſeines Bruders:

Durch die Täuſchung der drei Eigenſchaften iſt ganz bethört
Alle Welt und verkennt mich, der über jenen, unwandelbar.
Göttlich iſt ſie, die Welterſchaffende, meine Täuſchung; wird ſchwer beſiegt,
Aber die, welche mir folgen, ſchreiten über die Täuſchung hin;

d. h. überwinden ſie; woraus alſo zugleich klar, daß die Uniſication eigentlich eine Ueberſchreitung, Ueberwindung der Maja iſt.

Die Maja beſteht alſo nach der Bhagwadgita in der Trennung der drei Qualitäten, der Potenzen, die ſchon erkannt worden, die drei ſcheinen, während ſie eigentlich (dem wahren Weſen nach) nur Eins ſind. Der Kampf der getrennten Potenzen wird als ein drehendes Rad vorgeſtellt. Der Herr aller Lebendigen, heißt es an einer Stelle, der ſeinen Sitz in der Region des Herzens (der Mitte aller Bewegung) hat, täuſcht alle durch dieſes drehende Rad getriebene Lebendige mittelſt ſeiner Magie. Wiſchnu, wenn er nicht die einzelne Potenz, ſondern den durch Wiſchnu vollendeten Gott ſelbſt bedeutet, erſcheint in Abbildungen ſtets mit dieſem drehenden, flammenden Rad, welches man das Rad der drei Eigenſchaften nennen kann, worin bald die eine, bald die andere ſiegt, ſo daß die ganze Mannichfaltigkeit der Dinge nur durch dieſes drehende Rad hervorgebracht wird, das er durch ſeinen Willen dreht und in unabläſſige Bewegung ſetzt, ohne ſelbſt mit in dieſem Rad begriffen zu ſeyn. Denn aufs Beſtimmteſte wird der Schöpfer ſelbſt von dieſer Maja unterſchieden, in der die ganze Welt beſteht. „Nicht ſieht

[1] So überſetzt Schlegel das Indiſche Maja.

Digitized by Google

mich die Welt, mich eingehüllten in meine geheimnißvolle Magie; die thörichte kennt mich nicht, den (im Gegenſatz jener Magia, die etwas bloß Gewordenes und Vorübergehendes iſt) Ungewordnen und Unverderblichen". Wenn es nur der ſich ſelbſt völlig klar gewordenen Speculation möglich iſt zu erklären, wie alle Dinge in Gott ſind und auch nicht ſind, ſo hat dieſes Gedicht, unſtreitig eines der tiefſten und zarteſten Erzeugniſſe des indiſchen Geiſtes, ſich ſchon bemüht, die Auflöſung dieſes Widerſpruchs dadurch zu geben, daß es zwar das Seyn der Dinge in Gott behauptet, aber nicht hinwiederum das Seyn Gottes in den Dingen (ſo etwa, wie der Gott der Buddalehre, wenn auch übrigens unterſchieden von der Materie, doch in der Materie iſt). „Non equidem illis insum, insunt illae mihi", d. h. ſie ſind durch mich gebunden, aber nicht ich durch ſie; ich binde ſie, indem ich ſelbſt von ihnen frei bleibe. Daher an einer andern Stelle die beiden einander aufhebenden Sätze zugleich behauptet ſind: mihi insunt omnia animantia, nec tamen mihi insunt animantia. Schlegel ſetzt zu dem letzten Satz ein quodammodo; allein wie die Dinge allerdings nur auf gewiſſe Weiſe nicht in Gott ſind, ſo gilt auch umgekehrt, daß ſie nur auf gewiſſe Weiſe in ihm ſind. Kriſchna ſetzt hinzu: Ecce mysterium meum augustum: Siehe da mein erhabenes, ehrfurchtgebietendes Geheimniß — das Geheimniß meiner Majeſtät, meiner Herrlichkeit (im eigentlichen Sinn), meiner Schöpferherrlichkeit, die eben nur in der Freiheit beſteht, die Potenzen, deren unzerreißbare Einheit Gott ſelbſt iſt, auch außereinander und in Spannung zu erhalten. Der Schöpfer tritt nie ſelbſt in den Proceß und damit in die Welt der Dinge herein, obgleich ſie nur in ihm beſtehen und ſind. Noch weniger wird irgendwo eine nothwendige Verbindung der Dinge mit dem Schöpfer im Sinn eines gemeinen Pantheismus gelehrt. Im dritten Geſang ſagt Kriſchna: „Ich wirke für und für; wenn einmal ich nicht raſtlos in That wirkete, ſänke alle dieſe Welt in Nichts". Hier alſo beſteht die ganze Welt nur durch ein ſtetes und unabläſſiges Wirken des Gottes, das er übrigens auch unterlaſſen könnte und das ein freies Wirken iſt. Die Welt verſchwände ſpurlos, wenn er in dieſem Wirken nachließe. Die Welt iſt ein Schein,

Digitized by Google

aber ein frei hervorgebrachter Schein. In einer andern Stelle wird der Stoff und der Stoffbändiger, der alſo Herr des Stoffs iſt, auf eine Weiſe unterſchieden, daß der letzte nicht in den erſten ſelbſt übergeht, ſondern außer ihm bleibt, was im Begriff des Buddismus nicht ſo der Fall iſt. Ein ebenfalls den freien Schöpfer bezeichnender Begriff iſt Punuſcha, wie Kriſchna auch genannt wird. Schlegel durch „Genius“. Nach Vergleichung mehrerer Stellen iſt es ſo viel als Geiſt, d. h. das dem Materiellen (das ſind beziehungsweiſe zu dem ſie als Eins Setzenden die Potenzen) Entgegengeſetzte überhaupt. Dieſer Geiſt wird das summum scibile, und an einer Stelle des Gedichts der uralte Dichter und Schöpfer des Univerſums genannt. Dichter heißt er als freier Hervorbringer. Die einzige Einwendung gegen den Begriff eines perſönlichen Gottes in der Bhagwadgita könnte davon hergenommen werden, daß an mehreren Stellen der höchſte Gott oder Wiſchnu mit dem Neutrum Bram bezeichnet wird. Allein damit ſoll nur ausgedrückt werden, daß Wiſchnu das als ſolches geſetzte Weſen deſſen iſt, was in Brama nicht als ſolches geſetzt iſt. Brama iſt das bloße, d. h. das nicht ſeyende Weſen Gottes, Schiwa iſt der Gott im bloßen Seyn, alſo außer dem Weſen, Wiſchnu iſt das als ſeyend geſetzte Weſen Gottes, d. h. das als ſolches geſetzte Bram, daſſelbe, was in Brama iſt, nur als ſolches auch geſetzt. Der zu ſeiner vollkommenen Verwirklichung gelangte Wiſchnu ſetzt eben darum die andern Potenzen voraus und begreift ſie. In einer Stelle heißt Kriſchna potior Brachmane ipso. Alſo Wiſchnu höhere Potenz des Brama. Wenn Schiwa oder Mahadewa, ſoviel mir ſchien, in keiner Stelle beſonders genannt iſt, ſo läßt ſich dieß aus einer Abneigung der Wiſchnuiten gegen den Schiwaismus erklären, indeß iſt mehrmals geſagt: Tu conditor universi, tu idem et destructor — der Urheber und Zerſtörer des Weltalls ſind nur Ein Gott. Uebrigens ſind mit den drei Eigenſchaften von ſelbſt auch ſchon die drei Dejotas gedacht.

Hieraus erhellt demnach, daß der Wiſchnuismus auch in ſeiner höchſten Steigerung doch nie eigentlich die Dreiheit ganz aufgegeben, die bloße Einheit geſetzt hat. Dieß ſcheint nun aber nach den

gewöhnlichen Vorſtellungen der Buddismus gethan zu haben, und man könnte inſofern ſich verleiten laſſen, mit einigen Franzoſen zu behaupten, der Buddismus ſey nur noch um einen Schritt weiter gegangen als der Wiſchnuismus. Wenn nämlich dieſer das höchſte Weſen noch immer in Wiſchnu, d. h. in einer zuletzt mythologiſchen Perſon ſetzt, inſofern alſo die mythologiſchen Begriffe zu ſeiner Vorausſetzung behält und eben darum auch die Vedas zwar nur in einem untergeordneten Sinn, aber doch noch auf gewiſſe Weiſe als heilige Bücher gelten ließ, ſo habe der Buddismus zuerſt den Verſuch gemacht dieſe Schranken wegzuwerfen.

In der Bhagwadgita wird jene höhere Lehre, welche den Vorſchriften der Vedas ebenſo den Opfern und andern Gebräuchen der Volksreligion nur einen untergeordneten und bedingten Werth zugeſteht, durchaus als Geheimlehre behandelt und erklärt. Noch in dem letzten Geſang, wo Kriſchna dem Ardjunas ſagt: Cunctis religionibus dimissis me tanquam unicum perfugium sectare, ſetzt er hinzu: Hoc praestantissimum arcanum neque irreverenti unquam neque contumaci est evulgandum. Der Buddismus wäre demnach nichts anderes als das öffentlich gemachte und gleichſam verrathene Geheimniß der indiſchen Religion. Daher der blutige Haß der orthodoxen indiſchen Kirche gegen den Buddismus. Kein geringerer Volkshaß verfolgte in Griechenland jeden, der an den Myſterien zum Verräther geworden. Was in Griechenland die Myſterienlehre, das wäre in Indien der Buddismus. Aber die Geheimlehre der Griechen iſt innerhalb der Nation geblieben; hätte ſie als öffentliche Religion auftreten wollen, ſo wäre ſie ohne allen Zweifel ebenfalls ausgeſtoßen worden, ſo hätte ſich Griechenland auch in zwei Völker oder doch Sekten zertrennen müſſen, wie Indien in Anhänger des Brama und Anhänger des Budda.

Der Buddismus begnügte ſich nicht, den Monotheismus oder Pantheismus, den er mit der indiſchen Geheimlehre gemein hatte, nur als die höchſte Religion zu erklären; er ſuchte ſie als die ſchlechthin allgemeine geltend zu machen. Dadurch war er nun genöthigt, nicht bloß die Vedas und die blutigen Opfer zu verwerfen (auch darin war ihm der Wiſchnuismus

vorausgegangen, nur mit Maß), ſondern auch allen Unterſchied der Kaſten aufzuheben (weil er nämlich nur eine univerſelle Religion ſtatuirte), ſomit zugleich die politiſche und die prieſterliche Organiſation Indiens anzugreifen, mit Einem Wort als eine wahre Revolution aufzutreten. Der ſchneidendſte Gegenſatz lag urſprünglich nicht ſowohl im Dogma ſelbſt, als in dieſer allgemeinen Geltendmachung des Dogma, welche zugleich ein Angriff auf die politiſche Exiſtenz der Braminen war. Die Braminen bildeten eine zahlreiche, durch ganz Indien verbreitete und große Vorrechte genießende Körperſchaft, aber ſie hatten, genau zu reden, keine hierarchiſche Verfaſſung. Sie hatten keinen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt, kein gemeinſchaftliches Oberhaupt. Sie bildeten eine prieſterliche Ariſtokratie, gerade ſo wie die Kſchatryas eine militäriſche bildeten; ſie waren nicht ein Staat im Staat. Wenn aber einmal die unbedingte Einheitslehre hervortrat und als allgemeines Syſtem für alle Klaſſen proclamirt wurde, ſo mußte eine geiſtliche Monarchie entſtehen, die bald ſogar über die weltliche ſich zu erheben trachtete. Setzt man daher voraus, daß die Buddiſten in Indien verſuchten, was ihnen außer Indien gelang (die Errichtung einer geiſtlichen Monarchie), ſo begreift man, wie auch die weltlichen Herrſcher Indiens (das nie zu einer großen Monarchie ſich hatte vereinigen können), wie die indiſchen Radſchas, die Fürſten, den entrüſteten Braminen ihren Arm und ihre Macht zur Verfolgung und Austreibung des Buddismus mit einer Leidenſchaft liehen, von der eine indiſche Sloka in grauſenvoller aber erhabener Kürze ein Bild gewährt:

Von der Brück' an (dieß iſt die berühmte Brücke des Rama, worunter, wie Sie wiſſen, die Meerenge zwiſchen der Spitze der Halbinſel und Ceylon gemeint iſt, alſo: von der Spitze der Inſel)

Von der Brück' an das Schneegebirg (das Himelayagebirg, das Indien im Norden abſchneidet)

Von der Brück' an die Schneeberg hin wer die Buddas, ſo Greis wie Kind,
Nicht erwürgt, ſoll erwürgt werden, rief der Fürſt ſeinen Dienern zu.

Durch ſolche Umſtände ſucht man alſo begreiflich zu machen, wie der Buddismus, obwohl aus der indiſchen Geheimlehre ſelbſt hervor-

gegangen, mit ſolcher Grauſamkeit und Wuth aus Indien vertrieben werden konnte, daß er dort faſt ganz verſchwunden iſt.

Man führt wohl auch an, daß es eine bei den Braminen angenommene Sache ſey, Budda als die neunte Incarnation oder als die neunte Avantara (denn ſo heißen die Incarnationen) Wiſchnus anzuſehen. Daraus erhelle, daß die Braminen ſelbſt den Buddismus nur als eine neue Offenbarung des Wiſchnu anſehen. Wenigſtens laſſe ſich dieß als hiſtoriſcher Beweis geltend machen, daß der losgeriſſene oder als Gegenſatz hervorgetretene Buddismus auf die Kriſchnalehre ebenſo gefolgt ſey, wie dieſe früher auf die Vorſtellung des Wiſchnu als Rama gefolgt ſey. Dagegen iſt nun aber zu bemerken, daß zufolge einer Stelle in den Transactions of Bombay [1] es zwar mit der Incarnation des Wiſchnu in Budda ſeine Richtigkeit hat, aber auf die Art, daß Wiſchnu in Budda erſcheint, um die Unterthanen des Königs von Tripura (Tipperah) noch tiefer in den Irrthum zu ſtürzen, zur Strafe für die häretiſchen Meinungen, durch die ſie ſich ſchon früher den Zorn der Gottheiten zugezogen hatten.

Ich habe nun aber ferner ſchon früher den ſehr beſtimmten Unterſchied auseinandergeſetzt zwiſchen der myſtiſchen Doctrin, dem Idealismus und Spiritualismus der Upaniſchads und der weit materielleren Lehre des Budda. Freilich, wenn man ſich für letztere mit dem allgemeinen und daher für ſich nichtsſagenden Namen Pantheismus begnügt, ſo möchte es ſchwer ſeyn den Unterſchied zwiſchen beiden Lehren anzugeben. A. W. Schlegel, indem er ablehnt ſich über den Buddismus auszuſprechen, macht ſchon die ſehr wahre und aufrichtige Bemerkung: wenn er auch wie gewöhnlich ſagen wollte, der Buddismus ſey ein pantheiſtiſches Syſtem, ſo wiſſe er nicht, wie darin ein Unterſchied von den andern Syſtemen Indiens liegen ſolle; denn, wo er in Indien hinſehe, glaube er Pantheismus zu finden. F. Schlegel aber, der den Buddismus ebenſo tief herabſetzt, als er die Vedantalehre erhebt, weiß doch da, wo er von der Vendantalehre einen Begriff geben ſoll, von dieſer ſelbſt wieder nichts anderes zu ſagen, als ſie ſey ein Pantheismus.

[1] Vgl. Journ. Asiatique VII, 198.

Freilich ſetzt er hinzu: ein poetiſcher; aber was heißt dieß, und was ändert das Poetiſche an dem Gehalt eines Syſtems? Iſt der Buddismus etwa nur darum verwerflich, weil er ein weniger poetiſches oder ein ganz unpoetiſches Syſtem iſt? Mit ſolchen unbeſtimmten Begriffen läßt ſich hier alſo gar nichts ausrichten. Wenn der Buddismus aus der indiſchen Mythologie abgeleitet wird, ſo läßt ſich darin freilich nichts weiter erkennen, als eine Einheitslehre, die ſich von ihrer mythologiſchen Vorausſetzung gänzlich losgeriſſen hat. Aber dieß gewährt einen bloß negativen Begriff, während der Buddismus etwas ſehr Beſtimmtes und Poſitives iſt.

Der Buddismus iſt durchaus keine bloße Einheitslehre. Zwar unſtreitig bedeutet Budda den im höchſten Grade Einzigen, der nicht, wie jede der drei indiſchen Perſönlichkeiten, ſeines gleichen hat, der ſchlechthin einſam und allein daſteht, weßhalb ich, da man nicht wohl einſehen kann, wie der Name des Budda mit dem indiſchen Wort Buddi, das Denken und Intelligenz bedeutet, zuſammenhange, denn im Begriff Buddas iſt doch unſtreitig mehr als bloß der allgemeine Begriff des Geiſtes enthalten: aus dieſem Grund alſo, weil nämlich im Indiſchen ſelbſt eine befriedigende Etymologie des Namens für Budda ſo wenig als für Brama und die Namen der beiden andern indiſchen Dejotas ſich findet, glaube ich daran erinnern zu dürfen, daß Budda der Gott iſt, der nicht nur keinen ſeinesgleichen, ſondern der Nichts außer ſich hat. Dieß der Grundbegriff. Nun iſt in den ſämmtlichen ſemitiſchen Sprachen mit dem Grundlaut bad durchaus der Begriff: solus fuit, oder auch: ante omnia fuit, auch: primus, sine exemplo aliquid fecit verbunden, eine Bedeutung, die noch in dem arabiſchen Verbum bada'a (mit Ain) ſich reflektirt, denn dieß heißt: Novum s. noviter produxit, auch: sine subjecto aut fundamento, d. h. sine praeexistente materia produxit. Das Wort drückt alſo das reine Hervorbringen ohne alle Vorausſetzung außer dem Hervorbringenden ſelbſt aus. In dieſem Sinn heißt Gott im Koran ſo oft Badiu-l-samavâti va-l-ardi, Schöpfer (Anfänger) Himmels und der Erde. Dieß iſt nun aber ganz und gar die Bedeutung der Budda-Idee. Budda iſt der ſchlechthin nichts außer

Digitized by Google

ſich ſelbſt Vorausſetzende, keiner Materie, keines Stoffs außer ſich zu ſeinen Hervorbringungen Bedürftige, denn er iſt ſich ſelbſt Materie, indem er der ſich ſelbſt materialiſirende Gott iſt.

Ich habe ſchon bei Gelegenheit der Mithraslehre[1] erklärt, daß ich den Budda für die ſpäter erſchienene Mithrasidee halte, die ſich in Indien nur den indiſchen Vorſtellungen accommodirt, zum Theil ſogar in dieſe gekleidet habe. Es iſt von einem Deutſchen, Iſaak Schmidt, Akademiker zu Petersburg, die auffallende Uebereinſtimmung bemerkt worden, die ſich in Sitten und Gebräuchen zwiſchen den noch in Indien vorhandenen Nachkommen der alten Parſis, den ſogenannten Ghebern, und den mongoliſchen Buddiſten findet. Dahin gehört z. B. ihre Behandlung menſchlicher Leichname, welche beide ſo viel wie möglich von Thieren zerreißen zu laſſen ſuchen[2]. Wer weiß, wie tief die Behandlung der Todten, der Unterſchied zwiſchen Begraben, Verbrennen oder durch Thiere Verzehrenlaſſen der Leichname in das Syſtem der religiöſen Ideen eingreift, wird eine ſolche Uebereinſtimmung nicht bloß für rein zufällig anſehen können. Dazu kommt, daß Budda von den mongoliſchen Buddiſten Chormusda genannt wird, ein Name, in dem man gewiſſermaßen genöthigt iſt den Namen des perſiſchen Ormusd wieder

[1] S. oben S. 235.

[2] Herodotos (I, 140) ſchon erzählt von den Perſern ſeiner Zeit, daß ſie die Leichname ihrer Verſtorbenen nicht eher beſtatten, als bis ein Vogel oder ein Hund an ihnen gezogen hätte. Herodotos ſelbſt geſteht dabei unvollſtändig unterrichtet zu ſeyn, und auf einer ſolchen unvollſtändigen Nachricht ſcheint ſeine Ausſage zu beruhen. (Vgl. Strabo XVI, p. 746). Die heutigen Parſis ſetzen ihre Todten auf eine Art bei, daß ſie fleiſchfreſſenden Thieren bloßgeſtellt ſind, und ſie halten dieſe Art von lebendigem Begräbniß für ein großes Glück. Denn ſie ſcheuen ſich ebenſowohl die Erde, als das heilige Feuer, wie andere ihre Leichname verbrennende Völker, mit Todten zu verunreinigen. Die mongoliſchen Buddiſten ſetzten ihre Todten in freier Luft auf Matten, Filzen und Gerüſten oder auf Felſen und Bäume aus, um von wilden Thieren oder Vögeln verzehrt zu werden. Ein brennendes Licht dürfen die Gheber nicht ausblaſen, ein um ſich greifendes Feuer wird nie mit Waſſer gelöſcht, ſondern durch Aufwerfen von Erde, Steinen u. ſ. w. Jeder buddiſtiſche Mongole hält es für eine große Sünde, Feuer mit Waſſer zu löſchen, hineinzuſpeien oder auf irgend eine Weiſe es zu verunreinigen (Plinius XXX, 2).

zu erkennen. Ormusd aber iſt das gute Princip, der gute Gott des perſiſchen ſogenannten Dualismus, auf den ich früher verſprochen noch einmal zurückzukommen. Der Schlüſſel des perſiſchen Dualismus liegt in dem Mithras, den ſchon die Zendbücher kennen, den bereits Plutarch, wie wir früher geſehen, als μεσίτης, Mittler, erklärt [1], als vermittelnd Materie und Geiſt, der nichts anderes iſt als der ſich ſelbſt materialiſirende Gott. Mithras iſt bloß dadurch Schöpfer, daß er ſeine urſprünglich immaterielle, aber eben darum auch allem Materiellen und dadurch der Schöpfung widerſtehende Urkraft (die nachher in der Unterordnung als Ahriman erſcheint), daß er dieſe ſich — ſich als Ormusd — unterwirft, ſich zur Materie, zum Gegenſtand der Ueberwindung macht. Dieſes in der Schöpfung unterworfene Princip iſt nicht das an ſich böſe, es iſt nur das Princip des urſprünglich reinen in-ſich-Seyns, der Nicht-Expanſion, wo es noch keinen Gegenſatz zur Expanſion bildet. Erſt indem es dem Princip der Expanſion, wir können ſagen, dem Princip der Liebe, der Mittheilſamkeit untergeordnet wird, muß es gegen dieſes die Natur eines widerſtrebenden annehmen (denn ſeine fortwährende Wirkung, daß es ſich der Materialiſirung widerſetzt, iſt eine zur Schöpfung ſelbſt nothwendige). Solang es ſelbſt keinen Gegenſatz hatte, konnte es ſich nicht als contrarium, als der Expanſion widerſtrebenden Egoismus äußern. Der Schöpfer will nur das Gute, aber indem er das Gute will, muß er — zufällig gleichſam — auch das dem Guten Widerſtrebende, das contrarium, wollen. Auf dieſe, freilich bis jetzt nicht gewöhnliche Weiſe iſt erklärt worden, wie die perſiſche Lehre als Dualismus, d. h. als eine Lehre erſcheinen könne, welche die Schöpfung aus dem Kampf und der Zuſammenwirkung eines guten und eines böſen Princips erklärt. Daß nun aber auch der Buddismus nicht eine ſolche abſtrakte Einheitslehre ſey, wie er gewöhnlich gedacht wird, ſondern eine Einheitslehre, die zugleich einen Dualismus in ſich ſchließt, dieß könnte man ſchon aus dem ſchwermüthigen Charakter ſeiner ganzen Weltanſicht ſchließen. Der ſogenannte Dualismus hat bis in ſehr ſpäte Zeiten ſehr verſchiedene Phaſen durchlaufen. Der Buddismus

[1] S. oben S. 216.

Digitized by Google

iſt allerdings nicht mehr die reine Zendlehre; dieſelbe Idee fällt hier in eine Zeit viel ſpäterer Entwicklung, wo das Verderben bereits tiefer, allgemeiner iſt, die Welt weit mehr als in jener frühern Zeit zum Argen ſich hinneigt. Hier entſteht alſo ein viel größeres Bedürfniß der Abſonderung von einer der Entzweiung und Zerſtreuung hingegebenen Welt. Der Buddismus lehrt und begünſtigt im Gegenſatz der reinen Zendlehre das einſame Leben. Die älteren Buddiſten lebten außer den volkreichen Städten, in Wäldern, wie man aus Megaſthenes bei Strabo ſchließen kann; zahlreiche Buddiſtenklöſter zeigen eine Flucht vor der Welt, die dem reinen Parſismus fremd iſt, der ſeinen Anhängern ebenſowenig Entbehrungen und Kaſteiungen auferlegt. Der eheloſe Stand gilt als Verdienſt oder wenigſtens als nothwendig zum höchſten Grad der Reinheit. (Der mongoliſche Budda heißt Schakia-Mouni; es iſt unmöglich, in dem letzten Wort das indiſche Mouni zu verkennen, was ein Einſiedler bedeutet und ganz das griechiſche μόνος iſt). Alle dieſe Anſtalten des Buddismus zeigen eine ſehr tiefe Empfindung von dem Kampf des Reinen und Unreinen, des Böſen und Guten, ſowie, daß das widerſtrebende Princip immer mehr in die Materie geſetzt worden. Ein eigenthümlicher Schauer von Einſamkeit erfüllt und umgibt die Tempel des Budda; alles iſt berechnet, die Idee des Gottes einzuflößen, der ſeines gleichen nicht hat, obwohl er übrigens alles iſt[1].

[1] Wenn wir den Buddismus für eine zweite Erſcheinung der perſiſchen Mithrasidee erklären, ſo könnten dagegen eben die Kaſteiungen angeführt werden, welche der Buddismus ſeinen Anhängern auferlegt, und von denen die alte perſiſche Religion nichts gewußt habe. Darauf iſt zu antworten 1) daß die Buddaidee jedenfalls die in einer viel ſpäteren Zeit wiedergekommene Mithrasidee iſt, 2) daß wir zwar über die Wirkung der Mithrasreligion im alten Perſien wenig unterrichtet ſind, daß aber mit den Mithrasmyſterien, wie ſie zur Zeit des römiſchen Reichs in mehreren Ländern Kleinaſiens, ja in Rom ſelbſt gefeiert, und von dort ſelbſt in die Berge Tyrols und Salzburgs ſich fortgepflanzt haben, allerdings auch Kaſteiungen und Entbehrungen verbunden waren, während doch nicht zu zweifeln iſt, daß dieſe Mithrasmyſterien wirklich aus Perſien abſtammten, wenn ſie auch die Formen und Ceremonien einer ſpäteren Zeit annehmen. Die Hauptfrage bleibt immer, ob der Buddismus, wie man gewöhnlich annimmt, eine reine, abſolute Einheitslehre, oder ob ihm, wie der Mithrasidee, zugleich ein Dualismus zu Grunde liegt.

Einen noch entſcheidenderen Beweis indeß für das Vorhandenſeyn eines dualiſtiſchen Syſtems im Buddismus bietet eine oft wiederholte Aeußerung chriſtlicher Miſſionarien, die dem Buddismus insbeſondere das vorwerfen, daß er Böſes und Gutes für einerlei, ſowie, daß er es für gleichgültig halte. Wer ähnliche Vorwürfe kennt, die in ältern und neuern Zeiten Lehren anderer Art gemacht worden ſind, der weiß ſchon, was das bedeutet, wenn man ſagt, daß ein Syſtem Gutes und Böſes für einerlei halte. So abſurd war nie ein menſchlicher Geiſt, das Gute als das Gute dem Böſen als dem Böſen gleichzuhalten, eine formelle Einerleiheit zu ſtatuiren. Der Vorwurf beruht auf einem bloß oberflächlichen Anſehen und äußerlichen Auffaſſen; die wahre Meinung iſt nur, daß der letzten Subſtanz nach eben das, was das Böſe, auch das Gute ſey, und in der beſondern Anwendung auf eine dualiſtiſche Schöpfungslehre beſagt ſie nur: das Gute und das Böſe ſey in der Schöpfung gleich weſentlich, womit das Böſe keineswegs aufhört das Böſe, das Gute das Gute zu ſeyn. Es gibt keine Entwicklung ohne eine die Entwicklung anhaltende, ſie hemmende, ihr alſo zugleich widerſtrebende Kraft; und dieſes aller Entwicklung Entgegengeſetzte kann in letzter Inſtanz nur in demſelben Princip liegen, in welchem auch die Entwicklung liegt.

Was den andern Vorwurf betrifft, den der Gleichgültigkeit gegen das Böſe, welche man den Buddiſten zuſchreibt und als eine Folge ihrer Lehre betrachtet, ſo kann ſich der Anſchein einer ſolchen Gleichgültigkeit ſchon von dem müßigen, beſchaulichen Leben überhaupt herſchreiben, zu dem ſich der Buddismus hinneigt. Aber eine gewiſſe Beruhigung über das Daſeyn des Böſen, welches andere Doktrinen als eine ſo große, ſchwer zu löſende Diſſonanz empfinden, gewährt allerdings die Vorſtellung theils von der Unvermeidlichkeit des Böſen, theils von ſeiner nothwendigen, endlichen Auflöſung. Das Böſe iſt ſeinem letzten Grund nach ſelbſt nichts anderes als die der Schöpfung widerſtehende Kraft des Budda, die er eben in der wirklichen Schöpfung untergeordnet hat; aber gerade dadurch hat er ſelbſt den Gegenſatz in die wirkliche Schöpfung gebracht; allein das letzte Ziel der Schöpfung

iſt die gänzliche Erſchöpfung dieſer widerſtehenden und widerſtrebenden Macht; die ganze Schöpfung iſt nur eine Erlöſungsanſtalt aus den Banden dieſes Princips; die letzte Abſicht des Budda iſt, alle Weſen zu der gleichen Seligkeitsſtufe mit ſich ſelbſt zu erheben. Nur inſofern geht er ſelbſt in die Materie ein oder läßt ſich zu ihr herab. Da aber dieſes Ziel, wo alle Weſen, auch die verworfenſten, zuletzt ſelbſt zur Buddaſtufe erhoben werden, nur durch die Arbeit unbeſtimmbar langer Zeiträume oder Aeonen erreichbar iſt, ſo begreift ſich, daß der Anhänger dieſer Lehre gegen die einzelnen und vorübergehenden Erſcheinungen der Böſen gleichgültiger ſich zeigt, als der, welcher das Böſe überhaupt für etwas bloß Zufälliges hält und weder ein Ende noch einen eigentlichen Zweck deſſelben einſieht.

Einen weiteren, nicht minder wichtigen Beweis für einen in der Buddalehre eingeſchloſſenen Dualismus gewährt die von allen Seiten bezeugte Thatſache, daß auf Ceylon (Ceylon iſt der Urſitz der aus Indien vertriebenen Buddiſten, von dem als einem zweiten Mittelpunkt aus er ſich erſt nach den andern Theilen Aſiens verbreitet hat) — auf Ceylon alſo errichten die Anhänger deſſelben neben den großen, dem Budda geweihten Tempeln regelmäßig kleinere, eine Art von Kapellen, die ſie Dewalas nennen und welche die Miſſionarien doch wohl nicht ohne allen Grund Teufelskapellen heißen. Dieß erinnert an die Typhonien in Aegypten. Es iſt alſo auch in der buddiſtiſchen Religion ein dem typhoniſchen ähnliches Princip angenommen; nur möchte ſich hier jener mythologiſche Dualismus nicht nachweiſen laſſen, der in Aegypten zwiſchen Oſiris und Typhon ſtatuirt iſt. Der Unterſchied des Buddismus von der mythologiſchen Religion iſt eben der, daß er die zwei Principien, die in der größten Allgemeinheit als reales und ideales bezeichnet werden können, zur Einheit — in Einem und demſelben Gott — verbindet. Dennoch drückt ſich in der Errichtung dieſer Dewalas der Gedanke aus, daß das der Güte und Liebe widerſtrebende Princip zur Schöpfung nothwendig, nicht ein im Lauf derſelben zufällig erſt entſtandenes, ſondern ebenfalls urſprüngliches ſey, daher gleichſam eine immerwährende Verſöhnung, und ſoweit wenigſtens eine Art von

Cultus fordert. Das der Mittheilung, der Herablaſſung widerſtrebende Princip iſt ſogar das ältere; denn die Herablaſſung des Schöpfers hat angefangen; zuerſt war er bloß in ſich.

Als eine andere Thatſache, die beweist, daß der Buddismus in einem Zuſammenhang mit dem perſiſchen ſogenannten Dualismus und inſofern ſelbſt als Dualismus betrachtet wurde, will ich noch Folgendes anführen, daß Mani oder Manes, der gewöhnlich als Perſer angegeben wird — dieß war aber zu der Zeit, in welcher Mani erſchien, ein ſehr unbeſtimmter Begriff, und wenn er, wie angegeben wird, ſeine Schriften in ſyriſcher Sprache ſchrieb, ſo kann dieß nur ſo viel heißen, daß er in einer Provinz des perſiſchen Reichs geboren worden, wo das Syriſche Landesſprache war; inſofern bedeutet ſein Name Mani aus dem Syriſchen erklärt der Zertheiler, vollſtändig Mani-Choi (woher Manichäos), der Zertheiler des Lebens, qui vitam in duo principia distraxit: — als Manis Vorgänger alſo wird ein gewiſſer Scythianus genannt, als deſſen Erbe und Schüler ein gewiſſer Therebinthos genannt wird, der ſich nachher ſelbſt den Namen Buddas beilegte (Budda iſt allerdings nicht bloß Name des Gottes, ſondern auch der von ihm Erfüllten); merkwürdiger in dieſer Beziehung iſt aber noch, daß die ſpätern Abkömmlinge der Manichäer bei ihrem Uebertritt zur katholiſchen Kirche unter andern Irrthümern ihrer Sekte auch dieſe Lehre abſchwören mußten: *Τὸν Ζαράδαν καὶ Βουδᾶν καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἥλιον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι*[1]. Hier finden ſich alſo Zoroaſter, Budda und Manes ausdrücklich zuſammengeſtellt.

Eine letzte Uebereinſtimmung zwiſchen dem Buddismus und der perſiſchen Lehre iſt noch die ſehr ausgedehnte Geiſterlehre, die er mit dieſer ebenfalls gemein hat, und die ſchon allein jeden überzeugen müßte, daß er aus einer ganz andern Quelle als der indiſchen Mythologie ſeinen Urſprung hat.

Dürfen wir nun den Buddismus als eine der Zendlehre wenigſtens analoge, ihr in einem ſpäteren Moment entſprechende, oder ſie auf einer ſpätern Stufe wiederholende Formation anſehen, ſo müſſen wir zugleich

[1] Vgl. Neanders Kirchengeſchichte, 2. Aufl. 1. Abth., 2. Band, S. 828.

Digitized

geſtehen, daß er ſeinem letzten Grund nach älter iſt, als die indiſche Mythologie. Denn der erſte Grund der Lehre von dem ſich ſelbſt materialiſirenden Gott konnte natürlicherweiſe nur entſtehen in jenem erſten Uebergang von der unmythologiſchen zu der mythologiſchen Zeit. Dort mußte jene Zweiheit, die aller Mythologie zu Grunde liegt, zur Einheit aufgehoben werden, um dem mythologiſchen Proceß zuvorzukommen, der mit dieſer Zweiheit nothwendig gegeben iſt. Dorthin in dieſen Moment wurde auch früher die Mithrasidee geſetzt. Die Wiedererſcheinung in einem ſpäteren analogen Moment, und zwar gerade im indiſchen Bewußtſeyn, läßt ſich übrigens einfach durch wirkliche Forterbung erklären. Es hat durchaus nichts Unmögliches anzunehmen, daß die Idee des ſich ſelbſt materialiſirenden — dieſes All- — Gottes im indiſchen Bewußtſeyn von jener Zeit an geblieben ſey, wo von dem offenbar gemeinſchaftlichen indo-perſiſchen Volksſtamm das indiſche Volk als ſolches ausging, eben indem es dem mythologiſchen Proceß folgte: durch ſeine Mythologie ſchied es ſich von dem gemeinſchaftlichen Stamm aus. Mußten wir doch ſchon in den Vedas religiöſe Urkunden anerkennen, die ſich nicht als ſpeciell indiſche betrachten ließen, die nach Perſien als ihrem Geburtsland zurückwieſen. Man könnte alſo annehmen, daß der Buddismus als etwas Unvordenkliches immer im indiſchen Bewußtſeyn geblieben, aus ihm nie völlig verdrängt, und im Anfang wie im Verlauf des mythologiſchen Proceſſes ihm immer wieder dazwiſchen getreten ſey.

Man kann auf dieſes Dageweſenſeyn des Buddismus in Indien ſelbſt aus den wenigen Denkmälern deſſelben ſchließen, die der Verfolgungs- und Zerſtörungswuth der Braminen in Indien entgangen ſind. Unter jenen uralten Monumenten Indiens, welche die Küſte von Coromandel bedecken, bereits zu Salſette finden ſich im Vorhof der dortigen Felſentempel zwei koloſſale Bilder des Budda. Zu Peresnath (einem zu den Monumenten von Ellora gehörigen Ort) iſt von ſchwarzem Baſalt eine koloſſale Figur des Budda zu ſehen, ganz nackt, auf einem Thron, getragen von Elephanten- und Tigerköpfen; Budda ſitzt mit unterſchlagenen Beinen, Buddas gewöhnliche Stellung, welche die Ruhe des in

ſich ſelbſt, in tiefer Selbſtbeſchaulichkeit verſunkenen Gottes ausdrückt; um ihn her ſechs Figuren betend, fünf ſitzend, eine ſtehend. In den Monumenten von Kennery, welche übrigens von den gegenwärtigen Einwohnern Indiens als unheimliche Oerter, als Sitze böſer Dämonen geflohen werden, iſt Wiſchnu durchgängig vorgeſtellt als Diener des Budda. So finden ſich in den Wandſculpturen von Salſette die Zeichen des Buddismus mit den Zeichen des Schiwaismus zuſammen. Budda auf der einen, Brama, Schiwa und Wiſchnu auf der andern Seite, ſcheint es, finden hier gleiche Verehrung. Eine alte im erſten Band der Asiatic Researches bekannt gemachte Inſchrift zu Buddalgaja (im heutigen Bohar) feierte Budda als einen wohlthätigen Gott, als den von Sünde reinigenden, als Freund der Gerechtigkeit. Indeß werden in eben dieſer Inſchrift Brama, Schiwa und Wiſchnu mit ganz gleicher Verehrung erwähnt.

Wenn ich bisher mit gutem Grunde die eine der beiden Meinungen zurückgewieſen, nach welcher der Buddismus ein bloß aus der indiſchen Mythologie ſelbſt Entwickeltes, Hervorgegangenes wäre, und ſich demnach als ein Späteres gegen dieſelbe verhielte, ſo bin ich darum keineswegs geneigt, die entgegengeſetzte Meinung anzunehmen, nach welcher nämlich der Buddismus das Prius, das Vorausgegangene der eigentlich indiſchen Mythologie wäre, ſo daß nun dieſe vielmehr ſich nur als ein zerſtörter Buddismus betrachten ließe. Buddismus und indiſche Mythologie ſtehen materiell betrachtet durchaus in keinem ſolchen Verhältniß zueinander, daß die letzte aus dem erſten durch was immer für eine Veränderung hätte hervorgehen können. Der Buddismus in ſeiner Reinheit wenigſtens iſt kein Syſtem, das den Stoff der indiſchen Mythologie hätte enthalten können. Es iſt ein völliger Antagonismus zwiſchen beiden. Der Buddismus iſt dem Bramanismus vorzüglich dadurch entgegen, daß er den Unterſchied der Kaſten gänzlich verwirft. Dieſer aber wird in Indien als etwas ſo Unantaſtbares betrachtet, daß z. B. jedes Mitglied einer untergeordneten Kaſte, der Paria z. B., ſchon den bloßen Gedanken, durch was immer für ein Mittel in die höhere Kaſte ſich zu ſchwingen, als ein Verbrechen betrachten würde. Solche Scheu aber

Digitized by Google

entſteht nie vor Einrichtungen, die erſt im Lauf der Zeit entſtanden. Nur unvordenkliches Alter bringt ſie hervor. Nur vor dem wird ſie empfunden, deſſen Urſprung ſich in eine völlige Vergeſſenheit verliert.

Alſo keine der beiden Meinungen, zwiſchen welchen bis jetzt die Anſichten getheilt ſind, iſt die wahre. Der richtige Gedanke, welcher allein das Räthſelhafte der indiſchen Mythologie und beſonders jenes dunkle Verhältniß zwiſchen Bramanismus und Buddismus erklärt, das zuletzt in einen blutigen Kampf ausſchlug und mit der gänzlichen Verdrängung des Buddismus endigte, iſt der Gedanke zweier im indiſchen Bewußtſeyn ſich durchkreuzender, aber übrigens voneinander völlig unabhängiger und von ganz verſchiedenen Seiten kommender Richtungen.

Man kann ſich nun aber, wie geſagt, dieſes Dazwiſchentreten des Buddismus, dieſes Durchkreuzen der mythologiſchen Entwicklung Indiens durch die Budda-Idee ganz wohl durch die Annahme erklären, daß ſie in dem indiſchen Volk von ſeinem Urſprung her gelegen; denn ſo entſchieden und beſtimmt perſiſches und indiſches Weſen in der Folge ſich entgegengeſetzt erſcheinen, ſo iſt nicht zu leugnen, daß beide Nationen zu einem und demſelben Hauptaſt der Menſchheit gehören. Dieß zeigt ſchon der Zuſammenhang der Idiome. Nach W. Jones finden ſich unter 10 Wörtern der Zendſprache 6 bis 7, die reines Sanskrit ſind. Dieſe Wahrnehmung des verdienten W. Jones hat aber durch die gründlichen Arbeiten von Eugène Burnouf noch eine ganz andere Bedeutung erhalten. Burnouf, nach dem Tode des unvergeßlichen Sylveſtre de Sacy unſtreitig der erſte Orientaliſt Frankreichs, unterwarf die alten, lang vernachläſſigten Texte ſeiner ſicheren kritiſchen und linguiſtiſchen Behandlung, und hatte das Glück, uns die alte Sprache Perſiens unverhüllt, in ihrer urſprünglichen Fülle und Reinheit vorzuführen. Das Reſultat war die innigſte Verwandtſchaft des Zend mit dem Sanskrit; und zwar nicht mit dem Sanskrit der Epopoeen, ſondern mit dem der Vedas, wodurch ſich von ſelbſt die Folgerung herausſtellt, daß Einheit des Altperſiſchen und Altindiſchen beſtanden hatte, die aber in dem Verhältniß aufhörte, als die indiſche Mythologie ſich zu der Mannichfaltigkeit entwickelte, die ſie ſchon in dem Ramajana und

Mahabharata zeigt. Burnouf hat für die Permutation der Laute zwiſchen dem Sanskrit und Zend ſolche ſtringente Geſetze aufgefunden, daß man ſie bloß anzuwenden hat, um ein beliebiges Sanskritwort in ein Zendwort und ein Zendwort in ein ſanskritiſches zu verwandeln, ſo daß auf gewiſſe Weiſe das Sanskritwörterbuch zugleich als ein Zendlexikon dienen kann[1].

Diejenigen unter Ihnen, welche ſich aus der Einleitung den damals dargelegten Zuſammenhang zwiſchen religiöſer und Sprachenentwicklung zurückrufen wollen[2], werden (nach den angeführten Thatſachen) von ſelbſt urtheilen, daß man Grund hätte viel mehr ſich zu verwundern, wenn im indiſchen Bewußtſeyn von urſprünglichem Parſismus nichts zurückgeblieben wäre, als man Urſache hat ſich darüber zu wundern, daß derſelbe, obwohl zurückgedrängt durch die mythologiſche Entwicklung, doch im indiſchen Bewußtſeyn ſich fortwährend erhalten hat und zur beſtimmten Zeit als Buddismus aufs neue mächtig hervorgetreten iſt.

Das indiſche Volk war eben derjenige Zweig des Urſtammes, der ſich losgeriſſen, indem er der mythologiſchen Entwicklung folgte, der perſiſche der, welcher ſich rein von dieſer bewahrte. (Differenz zwiſchen Perſiſchem und Indiſchem = unmythologiſch : mythologiſch). Aber die Indier konnten in dieſer Losreißung doch die urſprüngliche Verwandtſchaft nicht verwinden. So kam es, daß während ſie der mythologiſchen Richtung ſich nicht verſagen konnten, das Unmythologiſche, das von ihrem Urſprung her in ihnen war, nun erſt im Gegenſatz mit der mythologiſchen Entwicklung wirkſam wurde. Seine Mythologie hat das indiſche Volk ganz unabhängig von dem Buddismus durch den allgemeinen mythologiſchen Proceß erhalten; das Princip des Buddismus aber lag von ſeinem Urſprung her in ihm, und es erhob ſich aus der Tiefe des Bewußtſeyns ſelbſt eben an dieſem Punkt des ſchneidenden Contraſtes, den das religiöſe Bewußtſeyn Indiens darbietet, — auf der einen Seite die völlig aufgegebene Einheit, das Uebergewicht

[1] S. J. Müller in den Münchener Gel. Anzeigen von 1838, p. 784. 785.

[2] Vgl. die fünfte Vorleſung der Einleitung in die Philoſophie der Mythologie.

Digitized by Google

des Schiwaismus, das Extrem der Vielgötterei, indem Brama, Schiwa und Wiſchnu ſich ausſchließen, anſtatt ſich zur All-Einheit aufzuheben, und von der andern Seite jener Allgott, jener nichts außer ſich kennende Gott, Budda, der offenbar urſprünglich im indiſchen Bewußtſeyn wie im indiſchen Lande einheimiſch, erſt durch eine ſpätere Kriſis, und auch da nicht völlig, wenigſtens nur von der Halbinſel, ausgeſtoßen worden iſt.

Was die Beweiſe für den dem Buddismus zu Grunde liegenden Dualismus betrifft, ſo will ich bemerken, daß in den weiteren Verbreitungen der buddiſtiſchen Religion dieſer Dualismus ganz an den Tag tritt. Hier zeigt er ſich als Gegenſatz von Materie und Geiſt, der übrigens ja ſchon von der Incarnationsidee unzertrennlich iſt. In den mongoliſch-buddiſtiſchen Syſtemen ſind es auf der einen Seite der mit dem Weltenſtoff erfüllte Raum, auf der andern der in einem reinen Lichtreich wohnende, von der Materie angezogene und mit ihm zu partiellen Erſcheinungen ſich verbindende Geiſt, welche das Weltphänomen hervorbringen. Ueberhaupt iſt der Buddismus ſelbſt nicht als ein abgeſchloſſenes und ſtillſtehendes Syſtem zu betrachten. Ueberall hat auch er ſich nach dem Charakter der Länder und Verfaſſungen bequemt, mit welchen er in Verbindung kam. Er war ein anderer in Indien, und iſt unbeſchadet ſeines Hauptcharakters ein anderer in Tibet, ein anderer unter den mongoliſchen Stämmen und in China, wo er in einen ganz abſtrakten Pantheismus gewiſſermaßen ausarten mußte, um Eingang zu finden.

Man kann von der einen Seite nicht umhin, Indien als das Vaterland des Buddismus zu erkennen, von der andern Seite iſt bekannt, daß die Buddalehre durch eine blutige Verfolgung aus dem eigentlichen Indien, der dieſſeitigen Halbinſel, verdrängt worden, daß ſie daſelbſt verhaßt, ja ein Gegenſtand des Abſcheus und der Verwünſchung geworden iſt. Zwiſchen der Epoche, in welche das einſtimmige Zeugniß der Nationen Aſiens, von denen er angenommen iſt, ſeinen Urſprung ſetzt, und zwiſchen jener Epoche einer gewaltſamen Ausſtoßung, die ihn aus Indien vertrieb, liegt ein beträchtlicher Zeitraum, aber die ſchrift-

Digitized by

lichen Denkmäler der Braminen beobachten über dieſen Zeitraum ein tiefes Stillſchweigen. Ohne die ſchon erwähnten bildlichen Denkmäler, welche von dem alten Glanz der Buddaverehrung in Indien Zeugniß ablegen, und einigen Angaben außerindiſcher Schriftſteller, würde man faſt zweifeln können, ob er wohl je in Indien exiſtirt habe. Vielleicht bietet die ganze Geſchichte des Menſchengeſchlechts kein zweites Beiſpiel einer Sekte dar, die ſo vollkommen, und zwar in einem Lande vernichtet worden iſt, dem ſie durch die Natur ihrer Dogmen ebenſo ſehr als durch ihren Urſprung angehört. Eine unbeſtimmbare Zeit lang — ſo laſſen die erwähnten Monumente vermuthen — lebten die Anhänger des Budda friedlich und ſelbſt verehrt unter den andern zahlreichen Sekten Indiens; gleichwohl genießt, wie es ſcheint, ſeit dem erſten und zweiten Jahrhundert der chriſtlichen Zeitrechnung Budda keine Verehrung mehr in Indien; ſeine Idole ſind umgeſtoßen, ſeine Tempel verlaſſen, ja, wie der in Kali, als Sitze böſer Dämonen geflohen. Ein dunkler Schrecken, eine wirkliche oder verſtellte Unwiſſenheit, ein heftiger und blinder Haß bezeichnet die Aeußerungen der Braminen über alles, was Budda und ſeine Lehre betrifft, und während dieſe ſich in die Ferne, gegen Mittag, gegen Morgen und gegen Mitternacht verbreitet, Hinduſtan von drei Seiten umgibt, ſtößt dieſes allein ſie zurück. In der früheſten und in der mittleren Zeit Indiens, ſo wie noch wenige Jahrhunderte vor Chriſtus, iſt der Buddismus in Indien nachweislich. Als Alexander d. Gr. nach Indien kam, fanden die Griechen neben den Brachmanen eine von dieſen unterſchiedene religiöſe Sekte, die ſie bald mit dem Namen Gymnoſophiſten, bald Samanäer bezeichneten. Der Name Samanäer iſt ächt indiſch. Saman bedeutet den Abgezogenen von der Welt, der ſich dem contemplativen Leben gewidmet und beſonders von allen Leidenſchaften befreit hat. Beide beſtehen nach den Erzählungen nebeneinander, und wenn die Brachmanen als die herrſchende Prieſterſchaft des Landes erſcheinen, ſo ſtellen die andern nur eine beſondere, durch ſtrenge Uebungen ſich auszeichnende Sekte innerhalb der allgemeinen Kirche Indiens vor. Es fragt ſich: Waren dieſe Samanäer oder Gymnoſophiſten zu Alexanders Zeit nur indiſche Yogis,

Digitized by Google

d. h. Anhänger der myſtiſchen Vedalehre, die völlige Abtödtung der Sinne als den Weg angibt zur höchſten Anſchaulichkeit und Vereinigung mit Gott, oder ſind ſie Buddiſten? Daß ſie Buddiſten waren, könnte man daraus ſchließen, daß der Budda der Siameſen Samanacodom heißt. Sind die Samanäer Buddiſten, ſo beweist eben dieß, daß zur Zeit Alexanders die Buddiſten noch vermiſcht mit den andern, zwar als eine von den Brachmanen unterſchiedene, aber nicht ausgeſchloſſene oder als ſchismatiſch ausgeſtoßene Sekte in Indien wohnten. Bei Arrian in ſeinen Expeditiones Alexandri M. findet ſich ſogar der Name Budda. Er lautet bei ihm Buddyas. Arrian vergleicht ihn mit dem griechiſchen Dionyſos, dem Hauptgegenſtand griechiſcher Myſterien. Ueber die damalige Exiſtenz der Buddiſten in Indien kann alſo kein Zweifel ſeyn. Strabo unterſcheidet nach Megaſthenes Bramanen und Garmanen. Von den letzteren ſagt er, daß ſie bloß von Kräutern leben, nichts Lebendiges tödten (Lebendiges nicht zu tödten, iſt eine der Hauptregeln der ſtrengern Buddiſten), in Wäldern leben und Kleider von Baumrinde tragen [1]. Es iſt kaum zu zweifeln, daß dieſe Garmanen des Strabo die Samanäer der anderen Schriftſteller ſind. Clemens von Alexandrien nennt ſie Sarmanäer, von denen er ſagt: „Sie bewohnen keine Städte, keine Häuſer, leben von Baumfrüchten und Waſſer, im eheloſen Stand“. Nach dieſer Beſchreibung des Clemens v. A., die wahrſcheinlich aus älteren Quellen geſchöpft iſt, kann man faſt nicht zweifeln, daß Buddiſten gemeint ſind. Eine deutliche Kunde von dieſen möchte, wenn nicht in den Budiern des Herodotos, doch in jenen Indiern zu finden ſeyn, von denen derſelbe ſagt [2]: „Sie tödten nichts Lebendiges, ſäen nicht und bauen keine Häuſer, ſie leben von Kräutern und einer Art Korn von der Größe wie Hirſe; wird einer von ihnen von einer Krankheit befallen, ſo begibt er ſich in eine wüſte Gegend und liegt dort, ohne daß ſich jemand um den Kranken oder Sterbenden bekümmert“. Man muß dieß dahin deuten, daß die Anhänger dieſer Sekte, wenn ſie alle Lebenshoffnung aufgegeben haben, wüſte Oerter

[1] Lib. XV, c. 1 (p. 712).
[2] III, c. 100.

ſuchen, wo ſie ſicher ſind die Beute wilder Thiere zu werden. In einer andern Stelle ſpricht Clemens von den σεμνοῖς der Indier mit Attributen oder Prädicaten, welche zeigen, daß er ebenfalls die Buddiſten meint und daß dieſe σεμνοί nur der griechiſch gemachte oder griechiſch gedeutete Name der Samanäer iſt. Am merkwürdigſten ſchien mir immer eine Stelle des Plinius, die ich zu meiner Verwunderung nirgends benutzt fand (ob es von den neueſten Schriftſtellern über Indien geſchehen iſt, kann ich nicht ſagen): in dieſer Stelle ſind die Kaſten Indiens, unter dieſen die Brahmanen deutlich unterſchieden. Vita, ſagt Plinius[1], mitioribus populis Indorum multipartita degitur (darin die Trennung in Kaſten). Alii tellurem exercent (dieß ſind die Sudras), militiam alii capessunt (dieß ſind die Kſchatryas), merces alii suas evehunt (die ſogenannten Banians), res publicas optimi ditissimique temperant, judicia reddunt, regibus assident: dieß ſind nun offenbar die Braminen, und es iſt höchſt merkwürdig, wie ſie hier durchaus nicht als Prieſterkaſte, ſondern als das, was ſie waren, als optimates, als die höchſte Ariſtokratie des Landes, bezeichnet werden. Auch jetzt noch iſt nicht jeder Bramine Prieſter, obwohl keiner Prieſter ſeyn kann, als der zur Kaſte der Braminen gehört. Von dieſen unterſcheidet nun Plinius ſehr beſtimmt ein quintum genus hominum mit folgenden Worten: Quintum genus celebratae illic et prope in religionem versae sapientiae deditum, voluntaria semper morte vitam accenso prius rogo finit. Bekannt iſt, daß in Gegenwart Alexanders und ſeines Heeres der Gymnoſophiſt Kalanus freiwillig, und um einen Beweis ſeiner Ueberzeugung zu geben, den Scheiterhaufen beſtieg. Ebenſo war es den ſpäteren buddiſtiſchen Patriarchen gewöhnlich, ihr Leben freiwillig auf dem Holzſtoß zu enden.

In allen dieſen Stellen erſcheinen demnach die Buddiſten als zwar von den Braminen unterſchieden, aber als neben ihnen beſtehend und nicht bloß geduldet, ſondern ſogar vom Volk mit einer beſondern Verehrung als eine Art von Heiligen betrachtet, die darum geduldet werden, weil ſie keine Anſpruch auf Oeffentlichkeit und Allgemeinheit

[1] Hist. N. L. VI, c. 22 (19).

Digitized by Google

machende Sekte ſind. Auch Porphyrios beſchreibt unter dem Namen Samanäer ganz deutlich die buddiſtiſchen Prieſter mit ihren klöſterlichen und mönchiſchen Einrichtungen. Und zwar ſchreibt ſich dieſe Nachricht des Porphyrios aus einer Quelle her, die bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückgeht, denn ſie iſt aus dem Bericht eines an den Kaiſer Antoninus geſchickten indiſchen Geſandten geſchöpft. Durch dieſe Zeitbeſtimmung wird beſtätigt, was Wilſon durch mehrere Combinationen herausgebracht hat, daß die Verfolgung des Buddismus in Indien um die Zeit der erſten Ausbreitung des Chriſtenthums anfing. Dieſes wäre ein neues Beiſpiel jener chronologiſchen Coincidenzen oder jenes Geſetzes gleichzeitiger und in gewiſſem Sinn übereinſtimmender, und doch voneinander unabhängiger Bewegungen in übrigens ganz verſchiedenen Regionen. Es iſt, als ob der Buddismus, der, früher geduldet, um jene Zeit Gegenſtand einer ſo grauſamen Verfolgung wurde, gegen das religiöſe Syſtem Indiens in dem Augenblick ſich erhoben, wo von einem andern Theil Aſiens aus der geiſtigſte Monotheismus ſiegreich über die Welt ſich verbreiten ſollte. Um dieſe Zeit mögen die Buddiſten, die ſich bisher ſtill verhalten, im Schooße der indiſchen Religion ſelbſt geduldet und verehrt gelebt hatten, zuerſt mit offener Verwerfung der Vedas eigne Religionsbücher ſich zu geben angefangen, als ſtrenge Unitarier dem mythologiſchen Polytheismus offenen Krieg angekündigt, ſich als die wahren Gläubigen ausgerufen haben. Zugleich — indem ſie den Unterſchied der Kaſten und damit den erblichen Prieſterſtand aufhoben — mußten ſie zur Verkündigung des Worts jeden zulaſſen, der inneren Beruf dazu fühlte. Dieſes Syſtem, einmal auf einer ſo weiten Grundlage errichtet und in ſolchem völligen Gegenſatz gegen die unbewegliche Conſtitution der Braminen, drohte reißende Fortſchritte zu machen, und rief eben darum die ganze Macht der Braminen gegen ſich auf. Bis zum 7. Jahrhundert ſcheinen dieſe blutigen Kriege gedauert zu haben. Inzwiſchen verbreitete ſich die Buddareligion über die Grenzen der Halbinſel; in Indien beſiegt, wurde ſie in Ceylon herrſchendes Syſtem, wo ſie den alten Bramanismus verdrängte, von da aus verbreitete ſie ſich wie von einem zweiten

Mittelpunkt aus in das ganze Indien jenseits des Ganges zu den Birmanen nach Pegu und Siam; China endlich nahm sie auf, und sie drang in alle Gegenden nördlich von Indien über Tibet hinaus bis in die Steppen von Centralasien, wohin indeß ein Samen alter Parsilehre schon früher gekommen und Empfänglichkeit für sie bereitet zu haben scheint.

Verpflanzt in auswärtige Gegenden, für die man ihn nicht hätte gemacht halten sollen, schließt sich der Buddismus doch von allen Seiten an sein ursprüngliches Vaterland an, und die verschiedenen Schicksale, die er erfahren, haben das ursprüngliche Gepräge des Landes und des Klimas nicht auslöschen können, in dem er zuerst entstanden war. Wie tief er mit dem indischen Wesen verflochten, sich in die mythologische Religion Indiens eingelebt, mit ihr gleichsam verwachsen war, erhellt daraus, daß selbst in den buddistischen Tempeln außerhalb Indiens dennoch das ganze indische Pantheon versammelt ist. Moorcroft unter anderm sagt von einem Tempel in Tibet, nirgends hätte er eine größere Versammlung indischer Götterbilder gesehen. Der Buddismus konnte nicht mit der mythologischen Entwicklung, die in das indische Bewußtseyn fiel, zusammentreffen, ohne auch selbst indische Formen, die Farbe indischer Vorstellungen anzunehmen, sich mit Begriffen der indischen Mythologie zu verschmelzen. Außerordentlich schwer ist es aber, bei diesem nothwendigen gegenseitigen Einfluß, den indische Mythologie und Buddalehre aufeinander ausgeübt haben, das respektive Eigenthum einer jeden zu erkennen. So ist es eine schwierige Frage, ob die Idee der Maja eine ursprünglich indische, oder eine ursprünglich buddistische sey. Die Maja ist, wie früher gezeigt, in dem indischen orthodoxen System nothwendig, weil dieses eine Freiheit in der Weltschöpfung behauptet, welche unmöglich ist, ohne einen veranlassenden Grund, ohne gleichsam einen Reiz zur Weltschöpfung zwischen dem Schöpfer und der Welt zu setzen. Dagegen ist die Maja auch in den Buddismus aufgenommen und gewissermaßen auch da nothwendig. Die Materie, in welche sich der Schöpfer versenkt, mußte sich ihm zuerst als Möglichkeit, und demnach als Princip in ihm selbst, darstellen. In bildlichen Darstellungen erscheint Budda als Kind an der Brust der jugendlichen, mit

Digitized by Google

allen Reizen der Schönheit geſchmückten Maja. Zugleich werden ihm Blumen und Früchte dargebracht. Gruppen von Thieren nähern ſich ihm als dem Gott, der dem Lebenden hold iſt und das Blutvergießen der Thiere verwehrt hat, ein Verklärungs- oder Heiligenſchein umgibt das Haupt ſowohl des Kindes als der Mutter. Kurz, es iſt das innigſte Verhältniß zwiſchen Budda und Maja. Die chineſiſchen Buddiſten lehren beſtimmt einen Zuſammenhang zwiſchen der Maja und den getrennten drei Eigenſchaften. Sie verſichern, daß die Illuſion der Maja bloß auf der illuſoriſchen Trennung der drei Eigenſchaften beruhe. Auch ſie fordern den, der ſich zum wahren Weſen erheben will, auf, ſich über die Maja und die drei Eigenſchaften zu erheben. Hier ſtimmt alſo der Buddismus ganz mit philoſophiſchen Ideen überein, die, wie die Lehre von den drei Eigenſchaften, Indien eigenthümlich ſind. Man muß ſich daher durchaus geneigt fühlen, die Maja als urſprünglich indiſch anzuſehen. Von der andern Seite aber iſt zu bemerken, daß mit dem perſiſchen Syſtem, eben weil auch dieſes eine freie Schöpfung annimmt, die Idee der Maja gar wohl vereinbar iſt. Wäre es nicht möglich, daß in einer weiteren Entwicklung der Mithraslehre, durch die ſie erſt zum eigentlichen Magismus erhoben wurde, daß in einer ſolchen weiteren Entwicklung das perſiſche weibliche Weſen, die Mitra, welche Herodotos mit Urania vergleicht, als Maja = Magia dargeſtellt worden wäre?

Unter den Nachrichten, die uns über die Dogmen des alten Magismus geblieben ſind, iſt auch der Begriff einer triformis Mitra erhalten. Jul. Firmicus ſagt[1]: Persae et Magi omnes Jovem dividunt in duas potestates, nämlich, wie er hinzuſetzt, in eine männliche und weibliche, et mulierem quidem triformi vultu constituunt. Sollte man nun nicht Urſache haben, die mulierem triformi vultu ſo zu erklären. Mitra iſt in der ſpäteren Doktrin oder wiſſenſchaftlichen Ausführung der altperſiſchen Lehre das Urweſen Gottes = Nichtexpanſion, das ſich ihm darſtellt als expanſibel, wo es ſich + verhält. Aber in ſeiner unbedingten Expanſion iſt es außer Gott. Es muß ihm alſo

[1] De Errore profan. relig. I, 5.

Ormusd, das begrenzende (Licht, Erkenntniß vermittelnde) Princip entgegengesetzt werden. So wird Mitra unbegrenzt und begrenzt, + und — und die Einheit beider, also wirklich triformis, erst zur wirklichen Materie. Sollte nun diese Triformität nicht mit der Trigunaya der indischen Philosophie zusammenhangen? Dieß läßt sich wohl hören, allein der Zusammenhang könnte auch der umgekehrte seyn. In späteren Explicationen (und jene aus einem späten, schon christlichen Schriftsteller genommene Notiz gehört einer Zeit an, in der schon die orientalischen Religionsideen, von allen Seiten her zusammenfließend, synkretistisch vereinigt wurden), es wäre also wohl möglich, daß in späteren Explicationen des Magismus die persische Mitra erst diese der indischen Maja analoge Deutung erhalten hätte. Kurz, es wird schwer und nach dem gegenwärtigen Stand der Kenntnisse (soweit er wenigstens mir bekannt ist) unmöglich seyn, darüber zu entscheiden, ob die Maja aus dem Buddismus in das indische System oder umgekehrt aus der indischen Philosophie in den Buddismus aufgenommen worden.

Wenn es sich vollends beweisen ließe, daß die sämmtlichen Trimurtibilder buddistisch, so wären diese die deutlichsten Zeichen des Verwachsens zwischen indischer Mythologie und Buddismus.

Was nun aber aufs Bestimmteste sich behaupten und nachweisen läßt, ist der umgekehrte Einfluß, den der mit der rein mythologischen, entgegengesetzten Richtung im indischen Bewußtseyn zusammentreffende Buddismus auf die indische Mythologie ausgeübt hat. Daß die materiellen Götter frühzeitig aus dem indischen Bewußtseyn verdrängt worden, habe ich früher schon bemerkt. Der Buddismus hat entschieden bedeutend mitgewirkt zu jener Steigerung des Wischnuismus, die wir vorzüglich in der Bhagwadgita erkannten. Die Wischnulehre mußte sich zur höchsten Einheit steigern, so daß Wischnu als totum numen, als der ganze unzertrennte Gott, dargestellt wurde. Der unverkennbarste Einfluß auf die Ausbildung der Wischnulehre zeigt sich aber in der Incarnationsidee, welche diese in so großer Ausdehnung, nicht bloß auf Wischnu, sondern zuletzt selbst auf Brama anwendet. Die Incarnation ist ursprünglich nur in einem System denkbar, das schon die

materielle Schöpfung ſelbſt aus dem Begriff eines ſich ſelbſt materialiſirenden, alſo eines ſich ſelbſt erniedrigenden Gottes herleitet. Einen gleichen, oder vielmehr noch verwirrenderen Einfluß hatte der Buddismus möglicherweiſe auf die theoſophiſchen Theile der Vedas, auf jene zum Theil bis zur Verrücktheit gehende Unificationstheorie der Upaniſchads. Denn wenn die Bhagwadgita z. B. noch immer an der Perſönlichkeit des Wiſchnu feſthält, ſo iſt dagegen das höchſte Ziel des in jenen Theilen der Vedas gelehrten Beſtrebens der Abgrund einer abſolut unperſönlichen, inſofern inhaltsleeren Einheit. Es iſt nicht etwa nur Brama und Schiwa, es iſt ebenſowohl Wiſchnu, der hier verſchwindet. Dieſe Theile der Vedas ſind das Werk eines gegen die Mythologie erregten, ihr entgegengeſetzten, aber keineswegs ſie poſitiv zu überwinden vermögenden Geiſtes, der, um ſich aus den Banden derſelben zu erretten, ſich in das Leere und das Nichts ſtürzt. Gegen dieſe Verſunkenheit der Vedas iſt das Syſtem der Bhagwadgita als ein geiſtiger Aufſchwung zum perſönlichen Gott zu betrachten, wie ſich denn eben dieſe Lehre zugleich aufs Beſtimmteſte gegen jenen trägen, ſtumpfen Quietismus erklärt, den dieſelben Theile der Vedas athmen, während die Bhagwadgita, weit entfernt das Nichthandeln als den einzigen Weg zur Seligkeit zu erklären, vielmehr das Handeln empfiehlt, jedoch das Handeln, wie es dem geziemt, der an einen über die Welt erhabenen, gegen ſie freien Schöpfer glaubt.

Doch das letzte Wort über dieſes Verhältniß muß ich mir für den Schluß der ganzen Unterſuchung vorbehalten. Vorläufig habe ich noch einiges über die weitere Verbreitung des Buddismus außer den Grenzen Indiens zu erinnern.

Wenn eine entſchieden polytheiſtiſche Religion kein Bedürfniß und keinen Antrieb empfindet ſich fortzupflanzen und Proſelyten zu machen, wie denn der Indier bis auf den heutigen Tag keinen Verſuch macht Andersdenkende für ſeine Religion zu gewinnen, was noch außerdem durch ſeine geſellſchaftliche und politiſche Organiſation, insbeſondere die Kaſteneinrichtung, ihm verwehrt iſt: ſo liegt es dagegen in der Natur jeder pantheiſtiſchen oder abſolut monotheiſtiſchen Religion ſich als

univerſell zu betrachten, und darum auch zu unbedingter Verbreitung ſich aufgefordert zu finden. Ich ſage: es liegt dieß in der Natur jeder pantheiſtiſchen oder abſolut monotheiſtiſchen Religion. Als eine ſolche kann die moſaiſche Religion inſofern nicht betrachtet werden, weil ſie, obgleich auf die Idee des wahren Gottes gegründet, dennoch in dieſem nur einen Nationalgott erkannte, der das Volk Iſrael ſich zu ſeinem Volk erwählt, die andern Völker anderen Göttern überlaſſen habe. In der moſaiſchen Religion widerſprach ſchon die Abſonderung von allen andern Völkern, in der das auserwählte Volk des Jehovah erhalten werden ſollte, lange Zeit geradezu jeder weitern Verbreitung. Dagegen iſt es von dem Buddismus hiſtoriſch gewiß, daß er ſich durch Miſſionen fortgepflanzt hat. Unter den nomadiſchen Mongolen, wo der Buddismus als Lamaiſche Religion erſcheint, traf der von Indien her ſich verbreitende Buddismus auf die frühere patriarchaliſche Verfaſſung, mit welcher eine ebenſo einfache, vom eigentlichen Polytheismus noch freie Religion in Verbindung ſtand. Doch muß noch vor dem Buddismus ein Zweig der perſiſchen Ormusdlehre unter dieſe Stämme ſich verbreitet haben, wie aus dem ſchon angeführten Umſtand, dem Namen Chormusda, erhellt, den ſie dem höchſten Gott beilegen. Bis jetzt waren die Schriften des indiſchen Buddismus in Europa ſo gut wie unbekannt; nur erſt in neuerer Zeit fand Hodgſon in den buddiſtiſchen Klöſtern von Nepal (dem einzigen indiſchen Landſtrich, wo ſich der Buddismus erhalten hat) eine große Sammlung in etwas verſtümmeltem Sanskrit geſchriebener Werke, in denen man bald Abſchriften von Originalen der nördlichen und öſtlichen Buddiſten erkannte; auf dieſe iſt das neueſte Werk von E. Burnouf: Introduction à l'histoire du Boudhisme gegründet; bis dahin aber verdankten wir unſere vorzüglichſten Kenntniſſe von dem Innern der Buddiſtenlehre chineſiſchen und in tartariſcher Sprache abgefaßten mongoliſchen Schriften, aus denen beſonders Abel Remuſat, Klaproth und der ſchon erwähnte Iſaak Schmitt in Petersburg ſehr belehrende Auszüge gegeben haben. Nach der dem mongoliſchen Buddismus eigenthümlichen Darſtellungsweiſe iſt der Grund der Welterſcheinung eine urſprünglich geſtörte Einheit. Die Einheit

ihrer Unbeſchränktheit oder Freiheit von dem Gegenſatz wird in den mongoliſchen Schriften leerer Raum genannt. Damit iſt aber nicht etwa der ſinnliche Raum gemeint, es ſoll damit nur das noch Widerſtand- und Spannungsloſe der erſten Einheit ausgedrückt werden. Der Begriff iſt an ſich ebenſo philoſophiſch und metaphyſiſch als der des Heſiodos vom Chaos, das man ja auch als leeren Raum erklärt hat. An der Stelle dieſer ſtillen ruhigen Leere iſt nun das wilde Meer des Werdens und Entſtehens getreten, was die mongoliſchen Buddiſten Ortſchilang nennen. Dem Ortſchilang entſpricht in den mongoliſchen Leeren die indiſche Maja. Dieſes Meer des Werdens iſt nur die äußere Erſcheinung des in getrennten Eigenſchaften hervortretenden Gottes. Er iſt es, der jede dieſer Formen des Daſeyns annimmt, aber indem er ſich auf dieſe Art mit der Natur zu identificiren ſcheint, bleibt er, unter allen Wandelbarkeiten ſeiner äußern Exiſtenz, innerlich ſich ſelbſt gleich in tiefer Ruhe, ein Herz voll Liebe und Zuneigung gegen alle Geſchöpfe, die er insgeſammt, nachdem ſie die Prüfung der zertrennten Erſcheinung beſtanden, mit ſich zu vereinigen, in ſein urſprüngliches Nirwara, das man gewöhnlich durch Nichts überſetzt, das aber eigentlich die Freiheit von aller äußeren Exiſtenz ausdrückt, worin er ſelbſt iſt, aufnehmen will.

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Zum erstenmal wurde bei Gelegenheit der Ausbreitung des Buddismus der Name China's erwähnt. Die Buddalehre hat indeß in China erst sehr spät Eingang gefunden. Mit dem bloßen Buddismus ist also das chinesische Wesen nicht erklärt. In seiner Ursprünglichkeit nun aber scheint dieses der entschiedenste Widerspruch gegen die von uns bis jetzt behauptete Allgemeinheit des mythologischen Processes. Keinem der verschiedenen mythologischen Völker hinsichtlich des Alters nachzusetzen, zeigt das chinesische Volk in seinen Vorstellungen nichts, was an die Mythologie der andern Völker erinnerte. Wir können sagen: es ist ein absolut unmythologisches Volk mitten unter den mythologischen, von gleichem Alter mit diesen, gleichwohl ganz außer jener mythologischen Bewegung gestellt und nach einer ganz andern Seite des menschlichen Daseyns hingewendet und entwickelt. Berührt von Ländern und Völkern, unter welchen der mythologische Proceß seine ganze Gewalt ausübt, bildet China allein eine große und in ihrer Art einzige Ausnahme von demselben, und fordert gerade darum unsere ernstlichste Aufmerksamkeit. Ein einziger faktischer Widerspruch ist hinreichend, eine ganze, wenn auch durch eine ununterbrochene Reihe anderweitiger Thatsachen befestigte Theorie über den Haufen zu werfen.

Es ist mit dem chinesischen Wesen nicht etwa wie mit der Zendlehre, nicht wie mit dem Buddismus, welche man betrachten kann als Hemmungen, Antitheſen des extremen Polytheismus, die aber durch ihren Gegensatz gegen den mythologischen Proceß selbst die Macht und

Digitized by Google

Gewalt deſſelben bezeugen. In der Zendlehre, im Buddismus ſtellt ſich dem Polytheismus eine Einheitslehre gegenüber, die man in dieſem Verhältniß als Monotheismus ausſprechen kann. In China aber ſcheint an die Stelle des Monotheismus wie des Polytheismus ein entſchiedener Atheismus zu treten, eine völlige Abweſenheit des religiöſen Princips.

Es ſind alſo hier eigentlich zwei Erſcheinungen zu erklären, 1) das abſolut Unmythologiſche, 2) das ſcheinbar ſogar völlig Unreligiöſe des chineſiſchen Bewußtſeyns.

Das Erſte betreffend, wollen wir uns an folgende Sätze unſerer früheren Entwicklung erinnern: a) Der Polytheismus iſt gleichzeitig, ja gewiſſermaßen identiſch mit dem Proceß der Völkerentſtehung; alſo kein Volk ohne Mythologie. b) Die abſolut vorgeſchichtliche Zeit, die Zeit vor der Völkerentſtehung war auch die relativ unmythologiſche Zeit, denn Mythologie überhaupt entſtand erſt mit den Völkern. Dieſen Sätzen entſprechend wollen wir nun vor allem aufſtellen, erſtens: daß es unrichtig iſt, von einem chineſiſchen Volk zu ſprechen. Die Chineſen ſind gar kein Volk, ſie ſind eine bloße Menſchheit, wie ſie ſich ſelbſt nicht etwa für eines der Völker, ſondern gegenüber von allen Völkern als die eigentliche Menſchheit anſehen (worin ſie auf gewiſſe Weiſe Recht haben, inwiefern ſie eben kein Volk ſind wie die andern). Weder von innen noch von außen waren ſie gedrängt, ſich als Volk zu conſtituiren. Nicht von innen, weil ſie, wie wir ſehen werden, ſich dem mythologiſchen Proceß entzogen; nicht von außen, da ſie ein volles Drittheil der ganzen lebenden Menſchheit ausmachen; über 300 Millionen ſetzen die neueſten Angaben der Engländer die Bevölkerung des chineſiſchen Reichs. Alſo: die Chineſen verhalten ſich in dieſem Betracht (inwiefern ſie kein Volk in dem Sinne wie die andern ſind) als ein noch erhaltener Theil der abſolut vorgeſchichtlichen Menſchheit. Demnach muß ſich in ihnen, es muß ſich im chineſiſchen Bewußtſeyn auch noch das Princip finden, von dem die abſolut vorgeſchichtliche Menſchheit beherrſcht war. Aber weil dieſes Princip im chineſiſchen Bewußtſeyn ſich dem religiöſen — theogoniſchen — Proceß verſagt hat

(nicht zum Anfang und erſten Princip des mythologiſchen Proceſſes wurde), ſo kann es im chineſiſchen Bewußtſeyn ſeine religiöſe Bedeutung nicht behalten. Das chineſiſche Bewußtſeyn hätte ſich alſo (denn ich ſpreche noch immer bloß hypothetiſch), wenn unſere Erklärung richtig wäre, ſo hätte ſich das chineſiſche Bewußtſeyn allerdings dem Geſetz des mythologiſchen Proceſſes entzogen, d. h. das Urprincip in ſeiner Ausſchließlichkeit behauptet, aber nur um den Preis, daß zugleich die religiöſe Bedeutung des Urprincips ganz aufgegeben wäre. Ich bemerke, daß das Geſetz des mythologiſchen Proceſſes doch eigentlich nur hypothetiſche Bedeutung hat. Es ſagt nur ſo viel: wenn ein theogoniſcher Proceß oder überhaupt wirkliche Religion entſtehen ſoll, ſo muß jenes ausſchließliche Princip, von dem das erſte Bewußtſeyn beherrſcht iſt, eingeſchränkt, einem höheren untergeordnet, ihm überwindlich und von ihm wirklich überwunden werden. Wie nun aber, wenn unter den verſchiedenen Auswegen, die das menſchliche Bewußtſeyn im Drang dieſes Proceſſes ſucht, einmal auch dieſer vorkäme, den Proceß als theogoniſchen oder jenes ausſchließliche Princip als Gott ſetzendes aufzugeben, um es als ausſchließliches zu behaupten, ſo daß von dieſer Seite der Proceß gleich anfangs in eine bloße Negation, nicht etwa des Polytheismus, ſondern in eine Negation der religiöſen Bedeutung des Princips ausſchlüge? Alſo — wenn daher dieſe von uns angenommene Möglichkeit im chineſiſchen Bewußtſeyn zur Wirklichkeit geworden, ſo müßte ſich in dieſem, es müßte ſich im chineſiſchen Bewußtſeyn 1) das Urprincip der Religion in ſeiner ganzen Macht und Ausſchließlichkeit, wie es in der noch ungetheilten Menſchheit war; es müßte aber 2) mit veränderter Bedeutung ſich finden, jedoch in der Art, daß ſtets noch ſeine urſprüngliche religiöſe Bedeutung hindurch ſchimmerte; denn ſonſt wäre die Identität des Princips nicht zu erweiſen, es wäre nicht einleuchtend zu machen, daß eben daſſelbe Princip, welches in den anderen Völkern die theogoniſche und religiöſe Richtung nahm, hier die andere von Religion abgewendete Richtung genommen habe.

Um mich hierüber deutlich zu machen, will ich bemerken, daß das Wort religio ſelbſt eine allgemeinere und ſpeciellere Bedeutung hat.

Digitized

Urſprünglich bedeutet das Wort religio jede Verpflichtung, mit der ein gewiſſer Begriff von Heiligkeit oder ein gleiches Gefühl von Unverbrüchlichkeit verbunden iſt. Dieß erhellt ſchon aus dem lateiniſchen Sprachgebrauch: hoc mihi religio est, hoc mihi religioni duco. Dieß Allgemeine kann man auch das Formelle des Begriffs nennen. In dieſem Sinn gibt es Religion in allem, auch in Dingen oder Angelegenheiten, die ſich gar nicht, wenigſtens nicht unmittelbar und für das nächſte Gefühl, auf das Göttliche beziehen. Man kann aber Religion auch im engeren oder materiellen Sinn nehmen, wo dann eine wirkliche und unmittelbare Beziehung auf das Göttliche als ſolches in ihrem Begriff liegt. Nun haben wir angenommen, es ſey möglich, daß jenes urſprüngliche religiöſe Princip, welches eigentlich die Vorausſetzung alles theogoniſchen Proceſſes iſt, einmal auch eine andere, von der religiöſen abgewendete Richtung nehme oder ſeine religiöſe Bedeutung verliere. Genauer werden wir uns nun ausdrücken, indem wir ſagen, es ſey möglich oder denkbar, daß jenes Princip ſeine materiell-religiöſe Bedeutung verliere, während es die formell-religiöſe behalte.

Urſprünglich iſt alle Verpflichtung nur Verpflichtung gegen Gott, und alle formelle Verpflichtung ſchreibt ſich, und wär es durch noch ſo viele Mittelglieder, von jener materiellen, allein urſprünglichen Verpflichtung her. Jenes reale, erſt ausſchließlich hervortretende Princip des Bewußtſeyns haben wir früher das materiell Gott ſetzende genannt. An dieſem Princip haftet, wie gezeigt wurde, dem Bewußtſeyn der Gott. Umgekehrt durch dieſes Princip iſt allein der Menſch eigentlich, urſprünglich und zwar dem Gott verpflichtet. Dieſe Urverpflichtung kann nun nicht und nie aufgehoben werden, es ſey denn, daß das menſchliche Bewußtſeyn überhaupt aufgehoben werde, wie dieß denn wirklich geſchehen iſt in jenen völlig aufgelöſten und nur noch äußerlich menſchlichen Racen, von denen wir früher geſagt haben, daß ſie keine Autorität, ſo wenig eine unſichtbare, als eine ſichtbare über ſich erkennen, und daher auch ohne alle geſellige Verbindung leben[1]. Alſo jene Urverpflichtung kann nie aufgehoben werden, ſolang menſchliches Bewußtſeyn

[1] S. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 63 und 72.

Digitized by Google

beſteht, wie auch übrigens das Princip ſelbſt ſeine Bedeutung verändere. Wohl möglich aber iſt, daß das Princip, gegen welches dieſe Verpflichtung beſteht, oder dem das menſchliche Bewußtſeyn auf ſolche Weiſe, nämlich urſprünglich, verhaftet iſt, daß dieſes Princip, in welchem ihm (dem Bewußtſeyn) urſprünglich der Gott iſt, ſich ihm in ein anderes verkehre, daß es alſo dem, welchem es urſprünglich als Gott (in der engeren und materiellen Bedeutung dieſes Worts) verpflichtet war, daß es dieſem ſelben als einem andern, doch ebenſo wie vorher, d. h. auf dieſelbe bindende, religiöſe Weiſe, verpflichtet bleibe.

Wir müßten alſo — um jetzt zu unſerem Gegenſtande zurückzukehren — im chineſiſchen Bewußtſeyn ein gleichſam an die Stelle von Gott, und zwar an die Stelle jenes Urgottes, aber mit derſelben Ausſchließlichkeit und mit derſelben Urverpflichtung Getretenes antreffen, das zwar, inwiefern es nicht mehr unmittelbar Gott, ſondern ein anderes iſt, auch nicht mehr als eigentlich religiöſes Princip erſchiene, das aber dadurch, daß in ihm jene Verpflichtung fortdauert, doch ſeine Abſtammung und Herkunft von dem urſprünglichen, auch materiell-religiöſen Princip nicht verleugnen kann (dieß iſt es, was wir meinten, wenn wir ſagten: die urſprünglich religiöſe Bedeutung müſſe auch in dem nun nicht mehr eigentlich religiöſen noch durchſchimmern).

Ferner, da nach der Vorausſetzung jenes Princip ſeine materiell-religiöſe Bedeutung nur verlieren konnte, oder nur ſie aufgab, um ſich als ausſchließliches zu behaupten, ſo muß dieſes Princip im chineſiſchen Bewußtſeyn, obwohl mit materiell veränderter Bedeutung, doch mit derſelben ausſchließlichen Gewalt ſich wieder finden, die es urſprünglich in ſeiner religiöſen Bedeutung gehabt hatte.

Auf dieſe Weiſe hätten wir alſo eine Möglichkeit gezeigt, das chineſiſche Weſen, das ſo ganz, nicht bloß, wie wir uns bisher ausgedrückt haben, unmythologiſch, ſondern geradezu antimythologiſch uns anſpricht, gleichwohl mit dem allgemeinen mythologiſchen Proceß zu vermitteln oder in Verbindung zu bringen.

Digitized by

Dieſer Vermittlung zufolge wäre denn das chineſiſche Weſen nicht im Widerſpruch gegen die Annahme eines allgemeinen theogoniſchen Proceſſes, dem das Bewußtſeyn der Menſchheit unterworfen worden, ſondern nur einer der Auswege, eine der Ausweichungen vor den Folgen dieſes Proceſſes, dergleichen wir, wenn auch in anderer Art, auch anderweitig ſchon erkannt haben; denn China bleibt immer das Einzige in ſeiner Art. Aber wenn auch die einzige Ausnahme ihrer Art, ſo iſt es genug, die Möglichkeit einer ſolchen Ausnahme erkannt zu haben, um vorauszuſehen, daß ſie auch in der Wirklichkeit anzutreffen ſey. Denn es iſt der Charakter des Weltgeiſtes überhaupt, daß er alle wahrhaften Möglichkeiten erfüllt, die größtmögliche Totalität der Erſcheinungen überall will oder zuläßt, ja es iſt im Gang der Welt, deſſen Langſamkeit uns ſchon allein davon überzeugen müßte, recht eigentlich darauf angelegt, daß jede wahrhafte Möglichkeit erfüllt werde. Denn diejenigen, welche gegen den großen Grundſatz, daß alles wahrhaft Mögliche auch wirklich ſey, die flache Einwendung vorbringen, daß dann auch jeder Roman einmal eine wirkliche Geſchichte geweſen ſey oder werden müßte, haben freilich nur die alltägliche Vorſtellung des bloß abſtrakt und ſubjektiv Möglichen; ſie wiſſen wenig oder gar nicht, was die Philoſophie Möglichkeit nennt.

Aber dieſe Möglichkeit, auch das der Mythologie ſo widerſprechende chineſiſche Weſen mit dem allgemeinen mythologiſchen Proceß in Verbindung zu bringen, iſt an gewiſſe, ſehr beſtimmte Vorausſetzungen gebunden. Die Nachweiſung, daß dieſe Vorausſetzungen in dem chineſiſchen Bewußtſeyn ſich wirklich finden, iſt allerdings eine mehr hiſtoriſche als philoſophiſche Aufgabe.

Wir gehen alſo davon aus: die Chineſen ſind kein Volk, d. h. die Einheit, welche dieſe unermeßliche Verbindung von Menſchen und Völkerſchaften zuſammenhält, wird von ihnen ſelbſt nicht als eine particulare oder gar individuelle, ſondern als eine univerſelle empfunden. Sie ſind das Menſchengeſchlecht, ſie fühlen ſich außer und über den Völkern, dieſe ſind ihnen, wenn auch nicht wirklich (was die Chineſen gar nicht für nöthig halten), ſie ſind ihnen der Idee nach unterworfen.

Digitized by Google

Wenn die Chineſen nicht ein Volk ſind, ſo kann das Princip ihres Seyns und Lebens nur jenes ausſchließliche ſeyn, das im Bewußtſeyn der vorgeſchichtlichen, noch ungetheilten Menſchheit herrſchte. Aber dieſes Princip hat ſich im chineſiſchen Bewußtſeyn dem religiös-theogoniſchen Proceß verſagt, wie wir daraus ſehen, daß China ganz außerhalb der mythologiſchen Bewegung geblieben iſt, an ihr keinen Theil hat. In ſeiner religiöſen Bedeutung aber konnte ſich jenes Princip nicht behaupten, wenn es dem theogoniſchen Proceß ſich verſagte, oder umgekehrt, es konnte ſich in ſeiner abſoluten Ausſchließlichkeit nur behaupten, wenn es auf die religiöſe Bedeutung verzichtete, wenn dieſes Princip im Bewußtſeyn eine andere Bedeutung annahm. Nur um dieſen Preis, ſagten wir, konnte ſich das ausſchließliche Princip dem höheren verſagen und ſo zugleich ſich außer dem mythologiſchen Proceß ſetzen.

Sehen wir nun, ob das Geforderte im chineſiſchen Bewußtſeyn wirklich nachweislich, d. h. ſuchen wir deſſen eigentlichen Inhalt zu erforſchen. Die reine Anführung der Thatſachen wird zeigen, ob unſere Vorſtellung etwas bloß Geſuchtes und Gemachtes iſt, oder ob ſie auch in dem Gegenſtand ſelbſt ſich erkennen läßt.

Das chineſiſche Reich nennt ſich das himmliſche Reich, auch das Reich der himmliſchen Mitte, des himmliſchen Centrums. (Hier erkennen Sie ſchon die Centralität des urſprünglichen Princips.) Der Begriff des Himmels iſt der höchſte in aller chineſiſchen Weisheit, der höchſte Begriff ihrer Moral. Ein zu ſeiner Zeit berühmter Philoſoph, Bilfinger, der ein noch jetzt empfehlenswerthes Werk de Sinarum doctrina morali et politica geſchrieben, ſagt in demſelben: Non est multa mentio Dei in libris sinicis (noch richtiger hätte er geſagt, daß die chineſiſche Sprache eigentlich gar kein Wort für Gott hat), ejusdemque, fährt er fort, interpretatio inter Europaeos quosdam controversa — alſo: wie das in chineſiſchen Schriften etwa als Gott zu Erklärende zu verſtehen, ſey unter den Europäern ein Gegenſtand der Controverſe; auf jeden Fall geſteht er damit, daß der Begriff Gott in den chineſiſchen Schriften nur durch eine Auslegung, die ſehr oft vielmehr eine Hineinlegung iſt, gefunden werde. Die Bemerkung

Digitized by Google

bezieht ſich darauf: die Jeſuiten, welche China als eine ihnen beſonders anheimgefallene Provinz betrachteten, hatten ein gewiſſes Intereſſe dabei, die Ehre der chineſiſchen Weisheit aufrecht zu erhalten; ſie konnten ihrem Syſtem nach überhaupt nicht zugeben, daß es ein ganzes großes Reich ohne Religion gebe, ſie wollten nicht auf die Chineſen kommen laſſen, daß ihre Religion eigentlich auf Atheismus hinauslaufe, was man in Europa früher glaubte und auch ſpäterhin zu behaupten fortfuhr. Darauf bezieht es ſich alſo, wenn Bilfinger ſagt: man ſey in Europa über die Auslegung der chineſiſchen Schriften in Bezug auf den Begriff Gott nicht einig. Doch fährt er fort: einige Erwähnung Gottes finde ſich in den chineſiſchen Schriften, und als Beleg dafür führt er die Grundlehren ihrer Moral an, welche er ſo ausdrückt: es werde gelehrt, daß wir die urſprüngliche vom Himmel eingepflanzte Unſchuld wieder herzuſtellen ſuchen, daß wir den Himmel verehren ſollen; daß wir nicht einmal einen Gedanken zulaſſen ſollen, deſſen bewußt oder mitwiſſend wir den Himmel nicht wollen können, daß wir uns allein bei den Fügungen des Himmels beruhigen ſollen u. ſ. w. Ueberall iſt alſo hier der Himmel (und nur dieſer) der alles, auch das Leben, beherrſchende Begriff, und es wird nach dieſen Anführungen, zu welchen im weiteren Verlauf noch andere hinzukommen werden, weiter keiner beſonderen Begründung mehr bedürfen, wenn wir behaupten, daß die urſprüngliche Religion Chinas eine reine Himmels-Religion war, daß jene allgemeine Vorausſetzung des mythologiſchen Proceſſes, die allen Völkern gemeinſchaftlich war, der chineſiſchen Menſchheit ebenſo wenig fehlte, die urſprüngliche aſtrale Religion (das erſte Band der noch ungetrennten Menſchheit) auch der Ausgangspunkt für das chineſiſche Bewußtſeyn war. Aber eben hier trat die Kataſtrophe ein. An die Stelle der bisherigen Einheit ſollte eine Zweiheit treten. Dieſer Zweiheit widerſetzte ſich das chineſiſche Bewußtſeyn, es beſtand auch jetzt noch auf der Ausſchließlichkeit des erſten Princips[1]; aber im eignen

[1] China blieb ganz außerhalb der mythologiſchen Bewegung (es widerſetzte ſich aller Zweiheit), Perſien ging in dieſelbe ein und widerſetzte ſich derſelben erſt, als es zur entſchiedenen Vielgötterei kommen ſollte. Vgl. oben S. 228 ff.

Himmel, d. h. was bisher der Himmel geweſen war; in der Region des Göttlichen konnte es ſich ihm nicht mehr behaupten, das läßt die Erſcheinung der höhern Potenz nicht zu, durch dieſe war es jedenfalls aus dem Himmel verſtoßen: es mußte dem Bewußtſeyn aus dem Göttlichen heraustreten, ſich veräußerlichen und verweltlichen, und ſo — in dieſer verweltlichten und veräußerlichten Geſtalt — finden wir das Himmelsprincip auch als das allwaltende, herrſchende Princip des ganzen chineſiſchen Lebens und Staats[1], wie ſich aus folgenden Angaben herausſtellen wird.

Das chineſiſche Reich iſt auch als Staat, oder rein hiſtoriſch betrachtet, gleichſam ein Wunder der Geſchichte. China iſt von allen Reichen der Welt das älteſte, das fortwährend ſich ſelbſtändig erhalten und ein ſo unüberwindliches Lebensprincip in ſich gezeigt hat, daß eine zweimalige Eroberung des Reichs, einmal im 13. Jahrhundert durch die weſtlichen Tartaren oder die Mongolen, das zweitemal durch die öſtlichen oder die Mandſchu-Tartaren an dem Weſentlichen ſeiner Verfaſſung, ſeiner Sitten, Gebräuche und Einrichtungen nicht das Geringſte geändert hat, und der Staat ſeinem Innern nach heutzutag völlig daſſelbe Anſehen hat, wie vor vier Jahrtauſenden, und auf denſelben Principien fortwährend beruht, die er in ſeinem Urſprung ſchon zur Grundlage hatte. Denn obgleich man neuerdings angeführt hat, daß das eigentliche Kaiſerthum von China, d. h. die völlig unumſchränkte Monarchie, in dem jetzigen Umfang nicht älter ſey, als etwa 200 Jahre v. Chr., ſo zeigt doch die weitere Forſchung, daß dieſer ſogenannte erſte Kaiſer Chi-hang-thi nur der Wiederherſteller eines früheren, ja des älteſten Zuſtandes war. Einzelne untergeordnete Fürſten, Glieder eines Feudalſyſtems, in welchem ſie ſich als reine Unterthanen verhielten, hatten Mittel gefunden ſich auf eine gewiſſe Weiſe unabhängig zu machen, aber die Macht ſelbſt, mit der dieſer Verſuch gegen die Einheit unterdrückt werden konnte, zeigt die Gewalt der urſprünglichen Idee, und obgleich nicht ohne Gegenſtrebungen oder ohne Abwechslung

[1] Il y a une communication intime entre le ciel et le peuple king, ſagt Gentil.

in der Ausführung, iſt eben dieſe Idee des unumſchränkten, abſoluten Kaiſerthums ſo alt als die chineſiſche Nation ſelbſt, und nicht eine im Lauf der Zeit entſtandene, ſondern eine vom erſten Urſprung des Volks ſich herſchreibende Idee. Der Widerſpruch gegen ſie war nur zufällig, durch zufällige Schlaffheit veranlaßt, aber die Wiederherſtellung eben beweist ihre Weſentlichkeit, ihre Immanenz in der Nation, und daß ſie mit dieſer zugleich geboren iſt und nur mit ihr ſterben kann. Dieſe Unerſchütterlichkeit des chineſiſchen Reichs und die Unveränderlichkeit ſeines weſentlichen Charakters ſeit Jahrtauſenden hat auch einen neueren philoſophiſchen Schriftſteller [1], der ſich über China erklärte, zu dem Schluß veranlaßt: es müſſe demnach ein mächtiges Princip ſeyn, welches dieſes Reich von Anfang an beherrſcht und durchdrungen, zugleich auch ſich ſelbſt vor jeder ſubjektiven Verwirrung, die ſich immer mit der Zeit einfinde, und von allen fremdartigen Einflüſſen zu bewahren gewußt habe [2], — ein Princip, das zugleich ſtark genug geweſen, mittelſt einer ihm inwohnenden aſſimilirenden Kraft alles Auswärtige, das nur eine Zeit lang in ſeinem Bildungskreiſe beharrte, ſich zu verähnlichen und zu unterwerfen, wie denn zweimal beſiegt und unterworfen die Chineſen durch ihre Geſetze und ihre Lebenseinrichtungen die Sieger ſelbſt wieder beſiegt haben. Die Ausdrücke des Verf. zeigen die Einſicht, daß hier etwas anderes als ein aus bloßer ſubjektiver Meinung oder Uebereinkunft Entſtandenes, etwas Mächtigeres, als ein menſchlicherweiſe Erfundenes herrſche. Soweit nun bin ich mit ihm derſelben Meinung. Wenn er aber nachher die Frage aufwirft: welches iſt nun wohl jenes mächtige Princip, deſſen Größe ſelbſt

[1] Windiſchmann, die Philoſophie im Fortgang der Weltgeſchichte.

[2] Die Chineſen haben die größte Apprehenſion davor, ſich mit anderen Racen zu vermiſchen. Die braſiliſche Regierung hatte im Jahr 1812 eine Colonie von Chineſen in der Nähe von Rio angelegt, um Thee zu bauen; ſie waren ſehr gut bezahlt und blieben daher im Lande; keiner aber wollte heirathen, weil ſie keine chineſiſche Frauen finden konnten, und ſo ſtarb die Colonie aus. Man ſucht chineſiſche Arbeiter (als die beſten) in Indien (Calcutta, Madras, Pondichery); auf St. Mauritius ſind ſie jetzt; aber ſobald ſie eine gewiſſe Summe gewonnen, kehren ſie zurück, weil ſie keine Weiber ihrer Race finden. Denn die chineſiſche Regierung läßt zwar Männer, aber nicht Weiber auswandern.

Digitized by Google

durch das jetzt herabgesunkene, kleinliche, pedantische und zum geistlosen Formalismus gewordene Leben der Nation noch hindurchschimmert, es auch jetzt noch fortdauernd erhält; und wenn er hierauf die Antwort ertheilt: dieses Princip ist kein anderes als das älteste patriarchalische Princip, nämlich das Princip der väterlichen Macht und Auktorität in ihrer ganzen Größe und Stärke, so gebe ich zwar die Stärke jenes Princips der väterlichen Gewalt an sich zu, ich anerkenne auch, daß dieses Princip in China von großer Bedeutung und Wirkung ist, sowie daß dasselbe sich als Princip des Anfangs, als erste Grundlage überall zu erkennen gibt, und die patriarchalische Verfassung überall den Ausgangspunkt bildet: aber, gesetzt es gäbe für die Verfassung Chinas keine höhere Kategorie als die einer patriarchalischen Verfassung, so wäre die Frage gerade diese, warum sich das chinesische Leben von diesem Ausgangspunkt nicht entfernt, warum alle Verhältnisse einer späteren, mannichfaltigeren oder ausgebreiteteren Entwicklung ihm fremd geblieben. Die Frage ist eben, warum das patriarchalische Princip hier seinen Einfluß und seine Macht Jahrtausende hindurch behauptet, und dieß kann man nicht, ohne einen Cirkel im Erklären zu begehen, wieder durch die Macht des patriarchalischen Princips erklären.

Wir haben übrigens bereits von einer Katastrophe des chinesischen Bewußtseyns gesprochen. Auch hier hat eine Umwendung, eine universio statt gefunden, ein äußerlich-Werden des erst innerlichen, das Bewußtseyn ausschließlich einnehmenden Princips, aber nicht ein bloß relativ-äußerlich-Werden, wie in dem Bewußtseyn jener Völker, die dem mythologischen Proceß anheimfielen, sondern ein absolutes äußerlich-Werden. Mit Einem Wort, die wahre Erklärung des chinesischen Wesens, Lebens und Seyns liegt darin, wenn wir sagen, es sey: religio astralis in rempublicam versa, das Princip jener astralen Religion habe sich in einem übrigens noch näher zu erklärenden Vorgang zum Princip des Staates umgewendet. Dieselbe erdrückende Gewalt, welche es als religiöses Princip auf das Bewußtseyn ausübte, dieselbe übt es jetzt als Princip des Staats aus, und aus derselben Ausschließlichkeit, mit der es sich in jener astralen Religion als noch innerliches Princip behauptete,

behauptet es ſich jetzt in dieſem, im Staat, als äußerlich gewordenes Princip.

Das ganze chineſiſche Staatsweſen beruht auf einer ebenſo blinden und dem chineſiſchen Bewußtſeyn unüberwindlichen Superſtition, als das Religionsweſen Indiens, oder irgend eines der andern unter der Laſt religiöſer Ceremonien erdrückten Völker. Der einſt ausſchließliche Herrſcher des Himmels hat ſich für das chineſiſche Bewußtſeyn nur in den ebenſo ausſchließlichen Herrſcher des irdiſchen Reichs verwandelt, welches irdiſche Reich nur das heraus- oder umgewendete himmliſche iſt. In ihm iſt jenes abſolute Centrum, das in dem Urmoment der Umwendung oder universio überwunden werden mußte, wenn ein theogoniſcher Proceß entſtehen ſollte, veräußerlicht und verweltlicht, außer Widerſpruch geſetzt, darum abſolutes und nun fortan unüberwindliches Centrum. Aus dieſem Grunde heißt China das Reich der himmliſchen Mitte. Die Mitte, das Centrum, die ganze Macht des Himmels iſt in ihm.

Ein ausſchließliches Princip kann es auf zweierlei Art ſeyn, 1) nach innen, indem es alles im Oeden des allgemeinen Seyns erhält, keine freie Mannichfaltigkeit zuläßt. Als ein ſolches zeigt es ſich in dem gänzlichen Mangel jedes Unterſchiedes und jeder Abſtufung der Stände und vorzüglich aller Kaſteneintheilung. Es gibt in China weder erblichen Adel noch andere durch die Geburt abgeſonderte Stände. Aller Unterſchied wird bloß hervorgebracht durch das Amt und durch die Funktion im Staat, zu der jeder ohne Unterſchied berufen werden kann. Auch die eignen Verwandten des Kaiſers nehmen nur für ihre Perſon an ſeiner Herrlichkeit Theil, aber nach ſeinem Tode treten ſie in den Privatſtand zurück. Alle Macht, alle Auktorität iſt ausſchließlich bei dem Kaiſer; jeder iſt in China nur inſofern etwas, als dieſer etwas aus ihm macht. Nach der königlichen Familie machen zwar die Zu's, d. h. die Gelehrten, den zweiten Stand oder vielmehr Rang im Reiche aus, aber an Erblichkeit iſt hiebei nicht zu denken. Es gibt überall nur Unterſchiede des Rangs, aber nie des Standes. Die Gelehrten ſelbſt theilen ſich wieder in ſo viel Rangordnungen oder Grade, als

Digitized by Google

Wiſſende unter ihnen ſind, und diejenigen unter ihnen, deren Gedächtniß ihre Fächer und die zu dieſen Fächern gehörigen Zeichen am beſten inne haben, bilden das oberſte, den Kaiſer unmittelbar umgebende Reichscollegium. Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit gelten nur ſo viel, als der Staat Nutzen davon hat. Seit der Erfindung der Buchdruckerkunſt oder einer Art derſelben, welche die Chineſen im 10. Jahrhundert gemacht haben, hat jenes oberſte Reichscollegium, Han-lin genannt, über das ganze Bücherweſen die Aufſicht, und läßt diejenigen Bücher machen, die man für nöthig hält. Was das für Bücher ſind, läßt ſich aus dem abnehmen, was darüber von Chineſen erzählt wird, die nach Frankreich geſchickt wurden, um dort den Unterricht der Jeſuiten zu erhalten, und deren Angaben ich hier, wenn auch etwas verkürzt, aus einem deutſchen Buche [1] vorleſen will: „Es gilt nur, ſagen ſie, die Erhaltung der alten Gedächtnißſache, nur die Sittenlehre, und die Entdeckungen in den Künſten, die ſich aber nur auf den unmittelbaren Nutzen beziehen dürfen. Die Jugend ſoll nur zur Geſchäftsführung der Väter tüchtig gemacht, und denen, die ſich darin vor dem Haufen auszeichnen, Gelegenheit gegeben werden, dieß in Schriften kund zu thun; denen aber, die nicht fürs Leben ſind, ſondern nur Geiſt haben, ſollen allerlei Spitzfindigkeiten hingeworfen, allerlei Grübeleien freigelaſſen werden, damit ihr unſeliger Hang zum Denken über menſchliche Verhältniſſe unſchädlich werde. Jede Wiſſenſchaft, jedes Geſchäft des Staates iſt in Regeln gebracht, die man auswendig lernt. Poeſie, freie Erfindung, jede eigentlich ſchöne Kunſt geben kein Anſehen, wenn ſie nicht höheren Orts approbirt ſind. — — Die Gelehrten haben ſich ganz in den Ton der Regierung gefügt. — Wetteifer findet nicht ſtatt, man arbeitet einerlei auf einerlei Weiſe. — Ein Kaufmann, ein Künſtler darf es ſich noch viel weniger als ein Gelehrter herausnehmen, etwas für ſich behaupten oder bedeuten, oder einen Willen und einen Stolz auf unabhängige Exiſtenz, kurz Selbſtändigkeit haben zu wollen. — Die Religion des Kaiſers muß jeder geradezu als Formalität

[1] Aus Schloſſers Univerſalhiſtoriſcher Ueberſicht der Geſchichte der alten Welt und ihrer Cultur I, 1, S. 94 ff.

annehmen, wie er in England die Testacte beschwören muß, ob er daran glaubt, ist gleichgültig. Alles, selbst die Kultur des Bodens und die Industrie ist von Büchern, Tradition und Polizei abhängig".

Sie sehen aus diesen Erzählungen, daß wenn zu verschiedenen Zeiten auch europäische Länder den Versuch gemacht haben, die Wissenschaft und jede Geisteskultur auf diesen Fuß zu setzen, doch keines derselben das Urbild China je ganz erreichen konnte. Doch es ist nicht dieser Bemerkung wegen, daß ich die Stelle vorgelesen habe, sondern um Ihnen ein anschauliches Bild zu geben von jener ausschließlichen Gewalt des Staats in China und von der erdrückenden Gewalt, mit der er alle freie Entwicklung hemmt und seit Jahrtausenden niederhält. — Wie das dem höheren Princip (A^2) unterworfene B Grund eines Processes, der Veränderlichkeit, so das absolut gesetzte (außer allem Gegensatz) Grund absoluter Stabilität und Unveränderlichkeit.

China ist wirklich auch darum der sichtbar gewordene Himmel, weil es so unveränderlich ist und still steht wie der Himmel. Alle einheimischen Kriege, Unordnungen, selbst auswärtige Eroberungen haben es immer nur auf kurze Zeit erschüttert, stets stellt es sich in seinem alten Zustand wieder her. Die ältesten Reiche sind verschwunden; längst sind die Reiche der Assyrier, der Meder, der Perser, der Griechen und Römer untergegangen, indeß China, jenen Strömen gleich, die aus unerforschlichen Quellen entspringend immer gleich majestätisch dahinfließen, in einer so langen Folge von Jahrhunderten nichts von seinem Glanz und seiner Macht verloren hat.

Das Ausschließliche des Princips zeigt sich also 1) nach innen; allein nicht bloß nach innen zeigt sich dieses Princip des chinesischen Staats als ein ausschließliches, sondern nicht weniger 2) nach außen völlig absolut.

Derjenige würde sich eine viel zu vage und den chinesischen Begriffen ganz unangemessene Vorstellung des chinesischen Kaisers machen, der ihn bloß als Kaiser von China dächte, — er ist Weltherrscher, nicht in dem Sinn, wie wohl auch der Padischah der Osmanen oder der persische Schah oder der lächerliche Hochmuth selbst kleinerer morgen-

Digitized by Google

ländiſcher Herrſcher, z. B. in Indien, ſich ſo betitelt, ſondern im eigentlichen und wörtlichen Verſtande. Er iſt der Weltherrſcher, weil die Mitte, das Centrum, die Macht des Himmels in ihm iſt, und weil gegen das Reich der himmliſchen Mitte ſich alles nur als paſſive Peripherie verhält. Bei den Chineſen ſind dieß nicht bloß orientaliſche Uebertreibungen oder bloße Formeln eines morgenländiſchen Ceremoniels. Es iſt nicht zufällig, es iſt der ihm inwohnenden Natur nach unmöglich, daß es zwei ſolche Kaiſer gebe. Der chineſiſche Kaiſer iſt der ſchlechthin einzige, weil in ihm wirklich die Macht des Himmels ruht, von welcher alle himmliſchen Bewegungen abhängen, gleichwie durch dieſe alle irdiſchen Bewegungen beſtimmt ſind. Daß ſie mit dieſer Einheit des oberſten Herrſchers wirklich einen ſolchen phyſiſchen Begriff verbinden, erhellt daraus, daß nach ihrer Ueberzeugung in ſeinen Gedanken, ſeinem Wollen, ſeinem Thun die ganze Natur ſich mitbewegt. Wenn eine große Calamität über das Volk hereinbricht, wenn drohende Himmelszeichen, ungewohnte Stürme oder Regen ſich einſtellen, ſo bezieht dieß der Kaiſer auf ſich, er ſucht die Urſache dieſer unordentlichen Bewegungen der Natur in irgend einem ſeiner Gedanken, ſeiner Wünſche oder in einer ſeiner Gewohnheiten: denn wenn Er in der Ordnung iſt und ſich in der rechten Mitte erhält, ſo kann auch nichts in der Natur aus ſeinem Gleis und aus der gewohnten Bahn weichen. Aus ſehr alter Zeit iſt das Gebet eines der berühmteſten Kaiſer erhalten, das er bei ſiebenjähriger Dürre nach vielen zur Verſöhnung des Himmels vergeblich dargebrachten Opfern geſprochen, und wo er ſagt: Herr, alle Opfer, die ich bisher dargebracht, ſind unnütz geweſen; ich bin es ohne Zweifel ſelbſt, der dem Volk ſo viel Unglück zugezogen. Dürfte ich Dich um das befragen, was Dir an meiner Perſon mißfallen hat? Iſt es die Pracht meines Palaſtes, iſt es meine reichliche Tafel, iſt es die Zahl der Frauen, die mir die Geſetze gleichwohl erlauben? Ich will alle dieſe Fehler durch Eingezogenheit, durch Sparſamkeit, durch Enthaltſamkeit wieder gut machen. Und wenn dieß nicht genügt, ſo übergebe ich mich ſelbſt Deiner Gerechtigkeit u. ſ. w. Dieſes Gebet, ſagt die Geſchichte, ſey ſogleich erhört worden, ein reicher Regen ſey gefallen und

Digitized by Google

die darauf folgende Erndte eine der gesegnetsten gewesen. Vor noch nicht allzu langer Zeit, als am 14. Mai des Jahres 1818 ein furchtbarer Sturm aus Südosten in Peking wüthete, der Regen in Strömen floß, eine unheimliche Finsterniß die ganze Stadt umhüllte, erließ der Kaiser eine Bekanntmachung, worin er erklärte, wie er die ganze vorige Nacht nicht geschlafen, und sich nicht erholen könne von dem Schrecken, den dieses furchtbare Ereigniß ihm verursacht. Er habe nachgeforscht, ob er nicht durch irgend eine Vernachlässigung in der Regierung die Schuld davon trage, oder ob er Vergehungen seiner Mandarinen übersehen und nicht inne geworden sey. Er befehle daher seinen ergebensten Unterthanen, ihm aufrichtig und ohne Leidenschaft seine oder seiner Mandarinen Vergehen zu eröffnen u. s. w. Ich führe diese Thatsachen an zum Beweis der Meinung, daß auf dem Kaiser, seinem Thun und Wollen nach chinesischen Begriffen die Ruhe und Ordnung der ganzen Natur beruht, daß er nicht bloß Herr des von ihm beherrschten Landes, sondern Weltherr ist. In dem Schreiben, das wegen des in der letzten Zeit besonders stark nach China getriebenen Opiumschmuggels ein kaiserlicher Commissär und Vicepräsident von Hu-Kwang, Namens Lin, in Gemeinschaft mit einigen anderen höheren Beamten aus Kanton unter dem 13. Juli 1839 erließ, auf daß die Königin Victoria ihn kenne und darnach handle, sagt der Chinese: „Wir vom himmlischen Reich haben, die 10,000 Königreiche der Erde uns unterwerfend, einen Grad göttlicher Majestät, den ihr nicht ergründen könnt". Von dem Kaiser heißt es in eben demselben Schreiben: „Unser großer Kaiser mit einer Güte, grenzenlos wie die des Himmels selbst, überschattet alle Dinge, so daß selbst die entlegensten und entferntesten Dinge (vorher war gesagt, England sey vom Reich der Mitte mehr als 20 Millionen chinesische Meilen entfernt) in den Bereich seiner lebenspendenden und nährenden Einflüsse fallen".

Dunkel bleibt dabei allerdings, wie die chinesische Lehre sich vorstellt, daß die ganze Macht des Himmels in diesen irdischen Herrscher gekommen sey, der nicht nur sterblich, sondern Fehlern, Irrthümern und Unvollkommenheiten unterworfen ist. Diese Frage aber kommt auf die

Digitized by Google

zurück, wie man ſich den Umſturz, dieſe Heraus- oder Umwendung einer erſt geiſtig himmliſchen Welt in dieſes irdiſche Reich zu denken habe. Hier iſt denn allerdings ein dunkler Punkt, welchen ſelbſt die Spürkraft der Jeſuiten nicht aufzuklären vermocht hat. Wir werden alſo kaum erwarten dürfen, hierüber einen hiſtoriſchen Aufſchluß zu finden. Eine Erinnerung indeß jener Kataſtrophe könnte ſich noch in dem allgemeinen Symbol des chineſiſchen Reichs finden. Dieſes iſt nämlich der ſtarke und kluge Lung, der eine geflügelte Schlange oder ein Drache iſt, unter dem man ſich die ganze Kraft der materiellen Welt, den ſtarken Geiſt aller Elemente — den Geiſt dieſer Welt ſelbſt — vorſtellt, und der als das geheiligte Sinnbild des chineſiſchen Staats ſelbſt, ſeiner Macht und Herrlichkeit betrachtet wurde. Von dieſem wird in einem der heiligen Bücher, dem I-King, geſagt: „Er ſeufzet über ſeinen Stolz, denn der Stolz hat ihn blind gemacht; er wollte hinauffahren in den Himmel und ſtürzte in den Schooß der Erde herab". Der ſtarke und kluge Drache iſt das bereits relativ gewordene Princip, das ſich aber noch als abſolutes behaupten will; darin liegt der Stolz, die Erhebung, das Hinauffahren in den Himmel. Wenn das im religiöſen Proceß (alſo in religiöſer Hinſicht) bereits relativ Gewordene ſich dennoch als abſolutes noch behaupten will, erhebt es ſich an den ihm nicht mehr zuſtehenden Ort, den Himmel: es wird alſo herabgeſtürzt; um ſich als abſolut zu behaupten, mußte es den Himmel verlaſſen, zur Erde herabkommen, wo es indeß nun aber das irdiſchgewordene, herabgeſetzte Himmliſche iſt. Es iſt daſſelbe Bild, deſſen ſich auch ein chriſtliches Buch bedient, wenn es ſagt: „Es erhub ſich ein Streit im Himmel — und der alte Drache ward herabgeworfen und ſeine Stätte nicht mehr funden im Himmel", und Chriſtus ſagt: „Ich ſahe den Satan (denſelben, der ſonſt auch Fürſt der Welt heißt) vom Himmel fallen, wie einen Blitz"; um ſo eher zu vergleichen, als daſſelbe bedeutend, denn eben mit dem Chriſtenthum war jenes Princip, das bisher ein religiöſes war, genöthigt ſich als weltliches zu erklären. Man ſieht alſo: es iſt in dem chineſiſchen Bewußtſeyn doch ſelbſt das Gefühl eines Umſturzes, eines Herabgekommenſeyns, eines Proceſſes, durch den das

Digitized by Google

rein Himmliſche zum irdiſch Himmliſchen geworden. Das iſt gleichſam die dunkle und düſtere Seite der chineſiſchen Weltanſicht. Der urſprüngliche himmliſche Herrſcher iſt nur noch in der Perſon des Kaiſers des ſichtbaren Herrſchers, ſo daß dieſer allein ein unmittelbares Verhältniß zu jenem hat, die ganze übrige Welt aber nur ein durch ihn vermitteltes, wie Er es iſt, der dem Herrn des Himmels das einzige feierliche Opfer darbringt. Dieſer Herr des Himmels hat alſo keinen Prieſter zu ſeinem Repräſentanten, ſondern einen Monarchen. Die Jeſuiten haben ſich aus begreiflichen Urſachen alle Mühe gegeben, das chineſiſche Syſtem als eine urſprüngliche Theokratie vorzuſtellen. Aber gerade das Gegentheil liegt am Tage; man kann nur ſagen, die Macht des chineſiſchen Kaiſers ſey eine in Kosmokratie, in völlig weltliche Herrſchaft verwandelte Theokratie. Un univers sans Dieu iſt das einzig Richtige von China. Den Geiſt des Himmels beten nach den Chineſen die anderen occidentaliſchen Sekten an[1]; ſie ſelbſt alſo nur den Himmel, deſſen Perſönlichkeit nur im Kaiſer iſt; über ihm nur das unperſönliche Princip der Weltordnung, des Himmels. (Wird das Princip abſolut aus relativ nach der Katabole, ſo kann es nur aus perſönlich unperſönlich werden). Der chineſiſche Kaiſer iſt nicht wie der Dalailama Tibets, der zugleich mit der weltlichen Macht bekleidete Oberprieſter, er iſt bloß und rein weltlicher Herrſcher. In Eusebii praeparatio evangelica findet ſich eine ſehr merkwürdige Stelle, wo geſagt iſt, daß es ein Volk gebe, die Serer genannt (daß dieß der Name der Chineſen bei den Griechen und Römern ſey, iſt zwar von einigen gewichtigen Auktoritäten bezweifelt worden, allein nach den neueren Unterſuchungen von Klaproth, Abel Remuſat u. A. iſt es außer allen Zweifel geſetzt), unter dieſem Volk der Serer alſo ſeyen keine Diebe, keine Mörder, keine Ehebrecher u. ſ. w., aber auch weder Tempel, noch Prieſter. In der That gab es bis zu der Zeit der Einwanderung des Buddismus keine Prieſter in China; wie auch unter den älteſten Charakteren und Schriftzeichen keines ſich findet, das einen Prieſter bedeutet. Das urſprüngliche China war ein völlig prieſterloſes, abſolut unprieſterliches

[1] S. A. Remusat, Recherches sur les Tartares. T. XVI, p. 379.

Digitized by Google

Land, und man muß dieß wohl im Auge behalten, um ſeine Eigenthümlichkeit richtig und genau zu faſſen. Dadurch eben unterſcheidet ſich China, daß es ſo frühe zu einer vollkommen und bloß weltlichen Verfaſſung gelangt, ohne alle prieſterliche Einrichtung geblieben iſt. Wenn man indeß das Wort Thian oder Himmel, welches in der chineſiſchen Sprache allein ſtatt Gott genannt wird, von dem materiellen Himmel verſtehen wollte, ſo war dieß nur möglich in Folge der falſchen Begriffe, die man ſich von der Himmelsverehrung überhaupt machte. Gegenſtand der urſprünglichen Himmelsverehrung iſt der alles durchdringende und bewegende Geiſt des Himmels, der freilich noch himmelweit verſchieden iſt von einem freien, mit Willen und Vorſehung handelnden, nicht bloß immateriellen, ſondern übermateriellen Schöpfer. Was ein anderes Wort, Schang-thi, betrifft, ſo iſt ſeine Erklärung ſehr zweifelhaft; es bedeutet wohl höchſter Kaiſer (supreme seigneur); Thian-tſoi aber, was Meiſter, Herr des Himmels bedeutet, iſt ein von den Jeſuiten gemachtes und beim chriſtlichen Unterricht erſt eingeführtes Wort, das die chineſiſchen Schriften nicht kennen. In dieſem Sinn alſo wird Gottes in den chineſiſchen Religionsbüchern, in der ganzen chineſiſchen Lehre und Weisheit nicht gedacht. Die Religion hat, wie der ſchon erwähnte Hiſtoriker ſagt, nach den Chineſen und ihrem Orakel und Geſetzgeber Cong-fu-tſee (Confucius) mit der Phantaſie durchaus nichts zu ſchaffen, d. h. aber eben: ſie iſt ganz unmythologiſch (den Dionyſos ausſchließend)[1]. Das chineſiſche Bewußtſeyn hat ſich durch jene abſolute Umwendung und Verweltlichung des religiöſen Princips den religiöſen Proceß ganz erſpart, es iſt gleich urſprünglich auf jenen Standpunkt reiner Vernünftigkeit gelangt, zu dem andere Völker erſt durch den mythologiſchen Proceß hindurch gelangten, ja eigentlich ſind die Chineſen das wahre Urbild jenes geiſtigen Zuſtandes, auf den gewiſſe neuere Beſtrebungen, wahrſcheinlich ohne zu wiſſen, wie chineſiſch dadurch die ganze Welt werden würde, mit großem Fleiß hinarbeiteten, daß nämlich alle

[1] Die chineſiſche Religion iſt ſo ganz ohne Enthuſiasmus, daß in der That nur politiſch. Dieſen Mangel aus dem hohen Alter abzuleiten, wäre doch zu ſeltſam.

Religion nur noch in der Ausübung gewiſſer moraliſcher Pflichten beſtehe, vorzugsweiſe aber zur Beförderung der Zwecke des Staats wirken ſollte. In dieſem Sinn kann man die chineſiſche Nation allerdings eine irreligiöſe nennen, man kann ſogar ſagen: ſie habe die Freiheit vom mythologiſchen oder theogoniſchen Proceß um den Preis eines völligen Atheismus erkauft, wo ich jedoch unter Atheismus nicht das poſitive Leugnen oder Verneinen Gottes verſtehe, ſondern daß Gott überhaupt kein Gegenſtand der Erörterung oder auch eines unmittelbaren Bewußtſeyns für die Chineſen iſt. Der Gott iſt ihnen in etwas ganz anderes, nämlich eben in das Princip des Staats und des bloß äußeren Lebens verwandelt. Aber dieſe Umwandlung ſelbſt konnte nur die Folge eines Umſturzes ſeyn, der zeigt, daß das chineſiſche Bewußtſeyn auch nicht ohne Anwandlung zum mythologiſchen Proceß geblieben war, eines Umſturzes, deſſen Folgen ſich das chineſiſche Bewußtſeyn mit ruhiger Ergebung unterworfen hat. Denn daß ſie übrigens das irdiſche Reich doch nur als ein herabgekommenes oder ſich entfremdetes himmliſches anſehen, zeigt außer dem Reichsſymbol auch die Verehrung, ja der Cultus, den ſie den Geiſtern der Voreltern erzeigen, und der ein ſehr weſentlicher Theil der chineſiſchen Sitten, ja ihres ganzen Lebens iſt, und ſich nicht wohl denken läßt, wenn man nicht vorausſetzt, daß ſie die Geiſter der Verſtorbenen in ein himmliſches Reich zurückgehen laſſen, mit welchem nach ihrer Vorſtellung der lebende Menſch nur noch durch den ſichtbaren Herrſcher zuſammenhängt.

Vierundzwanzigste Vorlesung.

Wir haben bis jetzt das Unmythologische der Religion und der ganzen Denkweise des chinesischen Volks auf der einen und die Beständigkeit und Unerschütterlichkeit der Verfassung des chinesischen Reichs — trotz innerer Empörung und zweimaliger vollständiger Eroberung — auf der andern Seite betrachtet. Beide bieten ein Problem dar, das nur durch einen Vorgang sich erklären läßt, in welchem das vormythologische Princip des Bewußtseyns in seiner ganzen Starrheit, Unbeweglichkeit und alles Mannichfaltige ausschließenden Einheit durch Veränderung seiner Bedeutung oder, was dasselbe ist, durch eine absolute Umwendung ins Aeußerliche, ebensowohl erhalten, nämlich in seiner Absolutheit erhalten, als zum bloßen Princip des äußern Gesammtseyns der Nation, d. h. zum Princip des Staats geworden ist. Aber die chinesische Bildung bietet noch von einer andern Seite ein Räthsel dar, welches bis jetzt nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt seyn möchte, und das gehörig betrachtet wohl auch keine andere Auflösung als in eben dem von uns angenommenen Vorgang finden möchte.

Auch in der chinesischen Sprache nämlich scheint noch die ganze Kraft des Himmels, der ursprünglich alles durchwaltenden und jede Einzelheit absolut beherrschenden und sich unterwerfenden Macht zu wohnen. Denken Sie sich eine Sprache, die 1) aus lauter Monosyllabis, einsylbigen Elementen, besteht, deren jedes ohne Ausnahme außerdem die Eigenthümlichkeit hat, daß es mit einem einfachen oder doppelten Consonanten anfängt und mit einem einfachen oder doppelten Vokal

Digitized by Google

oder auch einem Naſalen aufhört. Denken Sie ſich 2) daß der ganze Reichthum dieſer Sprache zuletzt auf nicht viel mehr als 300 und bei weitem nicht 400, nach dem neueſten kritiſchen Forſcher ſogar auf nicht mehr als 272 einſylbige Grundwörter ſich reducirt, mit denen der Chineſe den ungeheuren Bedarf aller Bezeichnungen, deren er für Gegenſtände der Natur, des ſittlichen oder geſelligen Lebens in ihren unzähligen Abſtufungen und Nüancen benöthigt iſt, wirklich beſtreitet, natürlich nicht ohne daß er deſſelben Lautes für ganz verſchiedene Gegenſtände ſich bedienen muß, nicht ohne daß Ein Grundwort, z. B. La, Ki oder Pe oder Tſche, Tſcheu, Tſchi u. ſ. w. zehnerlei verſchiedene und ſchlechterdings nichts miteinander gemein habende Bedeutungen hat, welche in der mündlichen Sprache nur durch die Verſchiedenheit der Intonation, der Modulation, der muſikaliſchen Erhebung oder Senkung, oder durch den Zuſammenhang, in der Schrift aber allerdings durch verſchiedene Charaktere unterſchieden werden, deren Zahl eigentlich unbeſtimmt iſt, wenigſtens aber 80,000. Der ausgeſprochenen Worte ſind alſo nach Abel Rémuſat nur 272, die durch die vier verſchiedenen Tonarten (weil nicht alle derſelben ſuſceptibel ſind) nicht einmal auf 1600 erhöht werden. Welch ein ungeheurer Unterſchied alſo zwiſchen der Armuth der geſprochenen und dem Reichthum der geſchriebenen Sprache!

Was nun freilich die monoſyllabiſche Natur der chineſiſchen Sprache betrifft, ſo will A. Rémuſat dieſe nicht unbedingt zugeben. Er ſagt nämlich, es werden freilich niemals mehrere aufeinander folgende Sylben gehört, wenn man Einen Charakter (ein Wortzeichen) ausſpreche, da aber gar viele Charaktere einzeln genommen alles Sinns entbehren und erſt in der Verdopplung mit ſich ſelbſt oder mit andern verbunden einen Sinn annehmen, ſo müſſen dieſe für zweiſylbig gehalten werden, und eben dahin gehören auch diejenigen Charaktere, die zwar einzeln oder jeder für ſich einen Sinn haben, aber den ſie in der Zuſammenſetzung verlieren. Allein die Beiſpiele, die Abel Rémuſat anführt, beweiſen zwar, daß es in der chineſiſchen Sprache zuſammengehörige Wörter gibt, nicht aber daß die eigentlichen radices, die Wurzelwörter, mehrſylbig ſeyen. Er meint ferner, daß die chineſiſche Sprache, wenn ſie, wie

andere Sprachen, die besondern Wörter, durch welche bei den Declinationen oder bei den Conjugationen die Personen und tempora bezeichnet werden, mit dem Hauptwort verschmolzen hätte, alsdann zum Theil ebenso polysyllabisch wie andere Idiome erscheinen würde. Allein, wenn es freilich leicht ist, im Hebräischen z. B. in der zweiten Person des Präsens Katalta das Grundwort, die radix, und die Bezeichnung der zweiten Person atta (du) als verschmolzen zu erkennen, so ist eben hier das Grundwort nach Abzug aller Affixen und Suffixen oder aller Zusätze, die es zur Bezeichnung einer Modification erhalten hat, an sich selbst polysyllabisch. Denn was die Versuche betrifft, auch in anderen Sprachen, z. B. eben der hebräischen, die gegenwärtigen radices auf monosyllabische Anfänge zurückzuführen, so z. B. daß die zwei ersten Consonanten einer hebräischen Wurzel die Grundbedeutung allein enthalten, der dritte Consonant nur einen Modus der allgemeinen oder Grundbedeutung ausdrückte: diese Art, die mehrsylbigen radices z. B. der hebräischen Sprache auf einsylbige zurückzuleiten, läßt sich bei keiner einzigen der so entstehenden einsylbigen radicum durch alle Verba durchführen, und auch da, wo sie anwendbar scheint, ist der Zusammenhang ein viel tieferer, als diese Erklärung voraussetzt, die offenbar einem System angehört, das alles bloß mechanisch, eintönig fortschreiten läßt und für alles nur Eine Erklärung hat, während erst diejenigen Theorien aus der wahren Quelle geschöpft sind, deren Erklärungen so reich und mannichfaltig als die Gegenstände selbst sind.

Gesetzt es wäre möglich, irgend eine mehrsylbige Sprache, wie z. B. die hebräische, auf einsylbige Wurzeln zurückzuführen, so wäre die dorthin zurückgeführte Sprache eben nicht mehr die hebräische. Denn das Charakteristische der hebräischen Sprache ist eben dieß, daß das ganze System derselben auf zweisylbige Wurzeln gebaut ist. Dieser Dissyllabismus ist das Fundament ihrer ganzen Grammatik und aller ihrer Eigenthümlichkeiten, so daß man ihn nicht hinwegnehmen kann, ohne sie selbst aufzuheben. Nimmt man in der Entstehung der Sprache überhaupt einen Fortgang von Monosyllaben zu Polysyllaben an, so ist in den mehrsylbigen Sprachen gerade dieses Mehrsylbige das Moment

Digitized by Google

ihrer Differenz, das Moment ihres Ausgangs von der Urſprache. Nimmt man dieſes Mehrſylbige einer Sprache hinweg, ſo iſt ſie überhaupt nicht mehr dieſe Sprache; indem man ſie erklären will, verliert man das Objekt der Erklärung, gerade ſo wie der Indier, deſſen Mythologie man auf einen reinen Urmonotheismus zurückführt, nicht mehr Indier iſt, denn Indier iſt er gerade nur durch ſeinen Polytheismus. Dieſe Mode (denn mehr iſt es nicht), alle polyſyllabiſchen Sprachen auf monoſyllabiſche Anfänge zurückzuführen, ſchreibt ſich hauptſächlich von Bewunderern des Chineſiſchen her. Allein der Grund der ſogenannten Einſylbigkeit liegt in der chineſiſchen Sprache ſelbſt nur darin, daß hier das einzelne Wort gleichſam nichts iſt, und keine Freiheit hat ſich auszubreiten. Jene Wortatome der chineſiſchen Sprache ſind erſt durch Abſtraktion entſtanden; ſie ſind urſprünglich und in der Entſtehung gar nicht als abſtrakte Theile gemeint — gerade ſo, wie wir zwar einen gegebenen Körper in Theile mechaniſch zerlegen können, aber dieſe Theile waren von der Natur nicht als Theile gemeint, die Intention der Natur ging nur auf das Ganze als ſolches — das einzelne Wort der chineſiſchen Sprache hat eigentlich keine Bedeutung ſowie keine Exiſtenz für ſich, ſeine Bedeutung erhält jedes erſt im Sprechen ſelbſt (durch Intonation u. ſ. w.), abſtrakt genommen hat es zehnerlei, ja vierzigerlei Bedeutung, d. h. es hat gar keine Bedeutung; nehmen wir es aus dem Ganzen heraus, ſo verliert es ſich in eine leere Unendlichkeit. Denn hieher gehört eigentlich, was man insgemein von einem gänzlichen Mangel der Grammatik oder grammatikaliſcher Formen in der chineſiſchen Sprache ſagt. Dieſer beruht bloß darauf, daß man dem einzelnen Wort außer dem Zuſammenhang und losgetrennt vom Ganzen nicht ſo wie in andern Sprachen anſehen kann, zu welcher grammatiſchen Kategorie es gehört, es kann ebenſowohl Subſtantivum als Verbum, Adjectivum oder Adverbium ſeyn, d. h. eben weil es alles ſeyn kann, iſt es eigentlich nichts, nämlich für ſich, einzeln genommen oder in der Abſtraktion. Es iſt nur etwas im Zuſammenhang und in der Verbindung mit dem Ganzen. Wir ſind ſo ſehr gewöhnt an die ſelbſtändige Ausbildung der Wörter in andern Sprachen, daß wir gleichſam vor

lauter Wörtern die Sprache ſelbſt nicht ſehen, oder dieſe nur als eine Verbindung zum voraus gleichſam vorhandener Wörter anſehen, da doch umgekehrt die Sprache, nicht der Zeit nach, aber doch naturâ, vor den einzelnen Wörtern ſeyn muß. Um ſo mehr muß uns die chineſiſche Sprache erwünſcht ſeyn, welche uns die Worte noch in ihrer ganzen Abhängigkeit von der Sprache, gleichſam in ihrer abſoluten Innerlichkeit und Involution zeigt. Die Sprache erſcheint hier in ihrer Priorität vor den Worten, die Worte ſind in ihr eigentlich keine Wörter. Denn unter Wörtern verſteht man ſelbſtändig gebildete und für ſich beſtehende Redetheile. Inſofern iſt es allerdings auch nicht ganz richtig zu ſagen, daß die chineſiſche Sprache aus einſylbigen Wörtern beſtehe, man ſetzt dabei etwas voraus, was im Grunde nicht ſtattfindet; denn, wie geſagt, die Worte ſind eigentlich keine Wörter, ſie ſind nur Spuren oder Momente der Rede, und ebendarum bloße Laute oder Töne, denen gegen die Sprache keine Selbſtändigkeit zukommt, als wären ſie etwas für ſich; ſie ſind nur Elemente, die ihre Bedeutung bloß vom Ganzen erhalten. William Jones, der unſtreitig bei weitem weniger chineſiſche Gelehrſamkeit beſaß als Abel Remuſat, aber gewiß durch ſeinen längeren Aufenthalt und ſeine Stellung in Indien mehr Gelegenheit gehabt hatte Chineſen ſprechen zu hören, ſagt, die Sprache der Chineſen ſey ſo muſikaliſch accentuirt, daß ſie einem muſikaliſchen Recitativ gleiche, dagegen fehle es ihr ganz an dem grammatikaliſchen Accent. Der grammatikaliſche Accent aber iſt eben der, durch welchen ein Wort als Ganzes für ſich beſteht, dieſer gibt dem Wort ſeine Selbſtändigkeit. Ohne grammatikaliſchen Accent muß jede Sprache einſylbig erſcheinen, daher ſich dem Chineſen auch fremde Wörter in einſylbige auflöſen, wie z. B. in der chineſiſchen Ueberſetzung des Neuen Teſtaments der Name Jeſus Chriſtus durch Ye-sou-ki-li-sse-tou wiedergegeben iſt. Denn die Chineſen kennen in ihrer Sprache das R nicht, und Kliſtus ſtatt Chriſtus können ſie auch nicht ſagen, ſie müſſen aus jedem der Anfangsbuchſtaben zwei Sylben Ki-li machen, und ebenſo aus dem ſtus zwei Sylben sse und tou. Man ſieht, es iſt in der chineſiſchen Sprache eine Gewalt, welche dem Wort ſchlechthin keine ſelbſtändige Bildung erlaubt, die

Digitized by Google

ſelbſt fremde Wörter ihrer Selbſtändigkeit als Wörter beraubt und jener muſikaliſchen Einheit unterwirft, welche wie ein magnetiſcher Strom alle Elemente der chineſiſchen Sprache ordnet und gleichſam gefangen hält, aber zugleich in ein ſolches Verhältniß ſetzt, daß eines dem anderen zur nothwendigen Ergänzung wird, eines das andere trägt und hält, wie jedes Stäubchen der magnetiſch geordneten Eiſenfeile nur in dieſem Ganzen iſt und für den Augenblick kein Seyn außer demſelben hat. Das Ganze behauptet ſeine abſolute Priorität vor den Theilen. In der chineſiſchen Sprache iſt das Wort noch nicht zur Selbſtändigkeit entfeſſelt, und darum iſt in ihr kein Ueberfluß möglich, wie in den ſpäteren entfeſſelten Sprachen, in denen er nur durch Kunſt und Aufmerkſamkeit vermieden wird, weil hier die Wörter ſich ſo breit machen und eine Gewalt für ſich ausüben. Die Anordnung der Elemente iſt in der chineſiſchen Sprache eine durchaus nothwendige, daher iſt ſie die gedrungenſte Sprache der Welt, wenigſtens in ihrem reinſten und älteſten Styl. Nichts gleicht der nervöſen Kürze der älteſten chineſiſchen Bücher. Die Gedanken erſcheinen nach der Ausſage der Jeſuiten wie ineinander gekeilt. Man kann auf die chineſiſche Sprache, da ſie weſentlich mehr eine muſikaliſche als eine articulirte iſt, mit der nöthigen Unterſcheidung anwenden, was ein chineſiſches Buch von der Muſik ſagt: die Muſik bringt die Stimmen der Völker zur Eintracht (in der Muſik verſtehen ſich alle Völker), die Muſik hebt die Discordanz und den Gegenſatz der Worte auf.

Von dieſer Stelle unſerer Unterſuchung fällt daher zugleich ein Licht zurück auf die unvermeidliche Annahme einer dem Menſchengeſchlecht gemeinſchaftlichen Urſprache, ferner auf die Sprachenverwirrung, die ſich in dem Uebergang von der vorgeſchichtlichen Zeit der noch einigen zu der geſchichtlichen Zeit der in Völker zertrennten Menſchheit ereignete. Die durchgängige Einheit der Sprache konnte nur erhalten werden, inwiefern die freie Entwicklung zu einzelnen Wörtern gehemmt war. Die alles durchwaltende Kraft, von welcher das Bewußtſeyn beherrſcht war, hielt auch die Elemente der Sprache unterworfen. Wie die himmliſchen Sphären in dem Wirbel, von dem ſie fortgeriſſen werden, nur

Elemente ſind, nicht ſelbſtändige, für ſich oder frei bewegliche Körper, ſo mußte auch die Urſprache des Menſchengeſchlechtes eine gleichſam aſtraliſch bewegte ſeyn; noch war ſie nicht zu der Einzelheit des Worts fortgezogen, das Einzelne trat in ihr nicht aus dem Ganzen heraus, noch entwickelte es ſich nach einem eignen, ihm beſonders inwohnenden Geſetz. Die Sprachverwirrung entſtand, ſowie die einzelnen Elemente ſich gegen die Macht empörten, der ſie bisher ganz unterworfen waren, die ihnen keine Entwicklung verſtattete. Verwirrung mußte entſtehen in dem Verhältniß, als jedes Element ſich zu einem ſelbſtändigen Körper, zum für ſich beſtehenden und organiſcher Veränderungen in ſich fähigen Worte ausbildete, und ſo paradox dieſer Satz außer ſeinem Zuſammenhang erſcheinen würde, ſo einleuchtend iſt in dem Ganzen unſerer Unterſuchung, daß der Polyſyllabismus der Sprache und der Polytheismus gleichzeitige, miteinander geſetzte, parallele Erſcheinungen ſind [1].

Sie ſehen nun alſo, daß der Uebergang von Sprachen, deren Elemente als einſylbige Wörter erſcheinen, zu Sprachen, in denen die Wörter ſelbſtändige, gleichſam nach allen Dimenſionen ausgebildete Körper, und darum polyſyllabiſch ſind, ein ganz anderer iſt, als jener mechaniſche, wo die Vielſylbigkeit der Sprachen durch einen bloßen Zuwachs zu urſprünglich einſylbigen Wortſtämmen entſtünde. Die entwickelten Sprachen ſind von den urſprünglich gebundenen nicht durch ein bloßes Hinzufügen, ſondern durch ihren innern Charakter verſchieden. Die Bewegung der Urſprache verhält ſich zur Bewegung der frei entwickelten Sprachen, wie ſich die Bewegung des Himmels zu den freiwilligen, willkürlichen und mannichfaltigen Bewegungen der Thiere verhält. Diejenige Sprache aber iſt die am meiſten menſchliche, welche am meiſten dem menſchlichen Gang ähnlich iſt, mit der Majeſtät die Sanftheit, mit der Beſtimmtheit die vollkommene Freiheit der Bewegung vereinigt. Darum haben auch nur dieſe Sprachen erſt eigentlich eine Grammatik oder ein grammatiſches Syſtem. Die Urſprache bedarf der grammatiſchen Formen nicht, ſo wenig als der Weltkörper der Füße bedarf um zu gehen. Züge der Urſprache, auch was die materielle

[1] Man vgl. hiezu S. 100 ff. der Einleitung in die Phil. der Myth.

Beſchaffenheit betrifft, mögen noch in der chineſiſchen enthalten ſeyn. Dahin möchte gehören, daß in dieſer jeder Laut mit einem Conſonanten anfängt und in einem Vocal endet. Die Freiheit, auch mit dem Vocal anzufangen (welche erſt der befreiten, aus der Einheit entkommenen Sprache eigen iſt), ſetzt den Widerſtand, welchen das chineſiſche Wort noch zu überwinden hat, als ſchon überwunden voraus. Aber nicht das Materiale, nur das Geſetz der Urſprache iſt in der chineſiſchen Sprache erhalten, und ſchon über dieſe Erhaltung dürfen wir als über ein Wunder erſtaunen, das zur Beſtätigung jenes Glaubens gereicht, von dem jeder wahre Forſcher erfüllt und begeiſtert ſeyn muß, des Glaubens, daß nichts abſolut unerforſchlich iſt — nil mortalibus arduum — und daß von allem, was auf dem großen und langen Weg, den die Natur und Geſchichte bis zur Gegenwart zurückgelegt hat, als ein weſentliches Moment, und daher als ein wahrhaft wiſſenswürdiges erachtet werden kann, ſtets ſo viel erhalten worden, daß der wahre Forſcher es noch zu erkennen hoffen darf.

Auch die chineſiſche Sprache alſo legt Zeugniß ab für den Fortgang, durch den wir uns das chineſiſche Weſen überhaupt erklärt haben. Das rein Materielle der Urſprache iſt im Chineſiſchen nicht erhalten, wohl aber die ſideriſche Kraft derſelben. Das Chineſiſche iſt für uns wie eine Sprache aus einer andern Welt, und wenn man eine Definition der Sprache nach dem Sinn geben wollte, in welchem die andern Idiome Sprache heißen, ſo würde man in die Nothwendigkeit kommen zu geſtehen, daß die chineſiſche Sprache gar keine Sprache iſt, wie die chineſiſche Menſchheit kein Volk iſt. Indeß kann ich am Schluſſe dieſer Erörterung nicht unterlaſſen, wenigſtens meine Verwunderung darüber auszudrücken, daß Herr Abel Remuſat am Ende der Abhandlung, worin er den monoſyllabiſchen Charakter der chineſiſchen Sprache zu leugnen verſucht, im Grunde aber nur einſchränkt und mit Einſchränkung zugeſteht, daß er dieſes Zugeſtändniß mit folgenden Worten macht: Rectius sentiunt, qui, sermonem veterum Sinarum e verbis non omnibus quidem monosyllabis, sed plerisque, et, ut gentium barbararum mos est, brevissimis constitisse, pronunciant. Wie kann er nämlich

Digitized by Google

1) unbeſtimmter und unbedingter Weiſe ſagen, monoſyllabiſche Laute ſeyen den Sprachen barbariſcher Völker gemein, da jeder z. B. die unmäßig langen Wörter der amerikaniſchen Ureinwohner kennt, die doch gewiß einen gegründeten Anſpruch haben auf den Namen Barbarenvölker. Dieſe Sprachen ſcheinen das Gegenſtück, die andern Extreme zu dem Monoſyllabismus der Chineſen. In dieſen hat ſich die Macht des Urprincips erhalten, in jenen iſt ſie ganz zerſtört und die Sprachen ſind einem ſinnloſen Polyſyllabismus hingegeben. 2) Liegt hiebei die Vorausſetzung zu Grunde, als wäre das chineſiſche Volk ebenfalls aus einem Zuſtand von Barbarei hervorgegangen und allmählich erſt zu ſeiner gegenwärtigen Verfaſſung gelangt, während alles uns überzeugt, daß China, wie es iſt, durch ein unvordenkliches Ereigniß iſt, und ſeit ſeinem Urſprung weſentlich unverändert, immer daſſelbe geweſen iſt. Ein Syſtem wie das, welches bis auf den heutigen Tag im Ganzen China beherrſcht, entſteht nicht im Lauf der Zeit; es kann einem Volke nur durch eine plötzliche Kataſtrophe auferlegt werden. Dieſe Erklärung Abel Remuſats, nach welcher nämlich die Einſylbigkeit aus einem barbariſchen Zuſtand ſich herſchreiben ſoll, erinnert an die Annahme einer früheren Sprachtheorie, nach welcher die erſten oder die Grundwörter aller Sprachen in bloßen Interjektionen, Ausrufungen des Erſtaunens, des Schreckens u. ſ. w beſtanden haben ſollten. Damit wäre dann die monoſyllabiſche Natur (denn ſo muß man ſich ausdrücken; es iſt nicht die Frage, ob im Chineſiſchen Wörter vorkommen, welche ſo wie ſie jetzt ſind als zuſammengeſetzt und inſofern polyſyllabiſch erſcheinen, es iſt nicht die Frage, ob ſich zufällig vielſylbige Wörter in der chineſiſchen Sprache finden, ſondern ob ſie ihrer Natur nach monoſyllabiſch ſey), nach jener Erklärung wäre alſo freilich die monoſyllabiſche Natur der chineſiſchen Sprache gleich und leicht begriffen. Barbarei = Kindheit: man könnte daher ſich noch etwa eher darauf berufen, daß es auch Kinder, die zuerſt ſprechen lernen, in der Art haben, vielſylbige Wörter ſich auf einſylbige zu reduciren, ſowie ſie ſich auch die ganze Grammatik, beſonders die Conjugation erſparen, und ſich ſtatt aller Temporum des Infinitivs bedienen; womit man denn die grammatikaliſche Unbeſtimmtheit

Digitized by Google

der chineſiſchen Verben vergleichen könnte. Ich will aber dabei nur bemerken, daß man auf dieſe Art die älteſten Völker in die Lage von Kindern ſetzt, welche das Sprechen und die Sprache erſt lernen. Kinder werden völlig ſprachlos geboren. Kann man ſich aber in irgend einem Augenblick ein Volk ohne alle Sprache denken? Kinder verkürzen die gegebenen vielſylbigen Wörter, die ſie hören, zu einſylbigen, weil ſie des grammatikaliſchen Accents nicht mächtig ſind, durch welche eine Mehrheit von Sylben zum Ganzen eines Worts wird. Aber die Chineſen haben ja keine vielſylbigen Wörter erſt abgekürzt, und die Einſylbigkeit ihrer Sprache aus der Unfähigkeit zum grammatikaliſchen Accent zu erklären, hieße eine Wirkung zur Urſache machen. Wenn der Monoſyllabismus der chineſiſchen Sprache aus der bloßen Schwäche der Kindheit oder der anfänglichen Barbarei zu erklären iſt, die man zugleich als den erſten Zuſtand aller Völker vorausſetzt, warum haben die andern Volker, aber nicht das chineſiſche, aus dieſem Zuſtand ſich losgeriſſen? Herr Abel Remuſat ſucht dieſen Grund ſeltſam genug in der Schrift der Chineſen. Denn ſo einzig ihre Sprache, ſo einzig iſt auch ihre Schrift. Zwar hatte man in früherer Zeit die chineſiſchen Charaktere mit den ägyptiſchen Hieroglyphen verglichen und darauf ſelbſt ziemlich ungereimte Vermuthungen über einen Zuſammenhang zwiſchen Aegypten und China gebaut. Allein ſchon die bei weitem geringere Zahl der Hieroglyphen — man hat deren höchſtens 800 gezählt, während die chineſiſchen Charaktere ſich auf 80,000 belaufen — hätte die Vermuthung erwecken können, daß die ägyptiſchen Hieroglyphen vielmehr auf die Seite der Buchſtabenſchrift ſich neigen, als auf die Seite der chineſiſchen Gedankenſchrift. Heutzutage, da dieſe Vermuthung in Anſehung der Hieroglyphen zur Gewißheit erhoben iſt, kann man, ohne Widerſpruch zu befürchten, behaupten, daß die chineſiſche Schrift in ihrer Art ſo einzig ſey als die chineſiſche Sprache und von dieſer nicht zu trennen. Denn ſie iſt nicht eine bloß zufällige, ſondern die nothwendige Folge derſelben. Die chineſiſche Schrift beſteht nämlich nicht, wie die Buchſtabenſchrift, aus Bildern, welche die Ausſprache einzelner Töne oder Laute bezeichnen, ſondern aus Bildern, welche die durch die

Worte bezeichneten Gegenstände selbst darstellen. Wir haben hier also wieder zwei einander entgegenstehende Schriftarten, und es ist natürlich zu erwarten, daß diese Schriftarten sich ebenso zueinander verhalten werden, wie sich die Sprachen verhalten, denen jede derselben eigen ist. Ich will dabei nur zum voraus gestehen, daß ich an den neueren Untersuchungen über den Ursprung und das Alter der Buchstabenschrift, zu denen besonders Wolf durch seine Kritik des Homer Veranlassung gegeben hat, kein großes Gefallen finden kann. Mir scheint, daß gleich, sowie die Unveränderlichkeit der Ursprache zu verschwinden anfing, sobald die bisher gebundenen Elemente lebendig wurden, und, um alle Bestimmungen des Gedankens auszudrücken, sich in sich selbst organisch veränderten, ja bis zur Unkenntlichkeit verwandelten, Buchstabenschrift nothwendig war, so daß also die erste Erfindung der Buchstabenschrift so alt ist als jene Krisis, durch welche die polysyllabischen, organischer Veränderungen in sich selbst fähigen Sprachen entstanden.

Es ist dabei als etwas Verkehrtes anzusehen, wenn man die Buchstabenschrift selbst wieder von der hieroglyphischen ableiten will, inwiefern man nämlich unter Hieroglyphen nicht überhaupt nur Bilder sich vorstellt. In diesem Fall ist es wohl nicht zu bezweifeln, daß neben der einfachsten Art einzelne Laute zu bezeichnen, wie sie in der Keilschrift wahrzunehmen ist, sobald nur das Talent sichtbare Gegenstände nachzuahmen sich äußerte, die Laut-Zeichen bildliche, und in diesem Sinn hieroglyphische wurden, wobei es natürlich war, daß man einen Laut durch Abbildung desjenigen Gegenstandes zu bezeichnen suchte, in dessen Benennung dieser Laut der hervorstechendste war, und da der hervorstechendste Laut immer der erste oder Anfangslaut ist, so war es natürlich, daß man die bildliche Bezeichnung eines Lauts von einem Gegenstand hernahm, dessen gewöhnliche Benennung mit eben diesem Laut anfing. In diesem Sinn kann man die hebräischen Schriftzeichen gar wohl abgekürzte Hieroglyphen nennen. Der Laut B heißt hebräisch beth, das Haus, und die rohe abgekürzte Abbildung eines orientalischen, auf der linken, d. h. auf der Nordseite offenen Hauses ist auch das Zeichen, womit der Laut ב angezeigt wird. Schen heißt im Hebräischen

Zahn, und mit dem Bild eines Backzahnes wird auch der Laut Sch in der hebräiſchen Schrift ausgedrückt. Um ſo leichter war von hier der Uebergang zur Erklärung der ägyptiſchen Hieroglyphen nach einem analogen Syſtem, worauf nämlich die Entdeckung von Champollion hauptſächlich beruht.

In dieſem Sinn alſo könnte man etwa und zum Theil wenigſtens die Lautzeichen der älteſten Schriftarten von Hieroglyphen ableiten.

Verſteht man aber unter den Hieroglyphen eine Gedankenſchrift, oder vielmehr eine die Gegenſtände ſelbſt bezeichnende Schrift, ſo ſind beide ſo entgegengeſetzter Natur, daß man unmöglich die eine von der andern ableiten kann. In einer Sprache, wo das einzelne Wort nichts gilt, konnte eigentlich das Wort auch nicht geſchrieben werden. Dagegen mußte die Tendenz einer Sprache, alle Gedankenbeſtimmungen an dem Wort ſelbſt auszuprägen, ungemein erleichtert und befördert werden durch die Möglichkeit, den flüchtigſten Hauch, jede feinſte Nüance des flexibel gewordenen Organs durch ein eignes Zeichen feſtzuhalten, beſonders nachdem erſt auch die Vocale durch eigne Zeichen ausgedrückt wurden, die in den ſemitiſchen (ihrem ſubſtantiellen Charakter nach diſſyllabiſchen [1]), und, wie es ſcheint, auch in der ägyptiſchen Sprache, noch fehlten, dagegen aber in den Sprachen, die zu dem perſiſch-indiſch-griechiſchen Stamme gehören, wie es ſcheint, von jeher gebräuchlich waren. Durch die Buchſtabenſchrift wurde die Sprache gleichſam beflügelt, zur höchſten Volubilität, Flüchtigkeit und Veränderlichkeit befähigt. Die einzige Sprache, in welcher ſich das Geſetz der Urzeit und der Urſprache erhalten, mußte alſo, um ſich in ihrer reinen Weſentlichkeit, Subſtantialität und Innerlichkeit zu bewahren, dieſes Mittel zurückweiſen. Ihr ziemte nur Charakter-, nicht Buchſtabenſchrift zu ſeyn.

Uebrigens hat man, wie früher in den ägyptiſchen Hieroglyphen, ebenſo in den chineſiſchen Schriftzeichen lange Zeit eine gewiſſe Heiligkeit und eine tiefmyſtiſche Grundlage geſucht. Es gehört mit zu dem Glück unſerer Zeit, daß ſo manche Phantome verſchwunden ſind. Man

[1] S. Einl. in die Phil. die Myth., S. 133 ff. Zugleich wird bemerkt, daß dort S. 133 ff. ſtatt dyſyllab. das Richtige: diſſyllab. ſtehen ſollte (ebenſo S. 133 Ditheismus), wie es auch die Originalhandſchrift hat. D. H.

kann den neueren Entdeckungen und Ansichten nicht genug danken, welche uns gelehrt haben, die ägyptischen Hieroglyphen, an welchen der falsche Tiefsinn erfindungsarmer Köpfe vergebens sich abmühte, ebenso wie die chinesische Schrift, einfacher und gelassener anzusehen. Man hat nämlich in dem System der chinesischen Schrift die größten wissenschaftlichen Geheimnisse gesucht; nicht bloß der bekannte Athanasius Kircher, dem man mit dem Prädicat eines Phantasten gewiß nicht zu nahe tritt, sondern selbst Fourmont war auf solche Weise von der chinesischen Schrift bezaubert, daß letzterer in den 214 sogenannten Schlüsseln der chinesischen Schriftzeichen, die aber von den Lexikographen im Grunde ganz willkürlich angenommen sind, die hieroglyphischen oder repräsentativen Zeichen aller menschlichen Fundamentalideen zu sehen glaubte, wobei es vor allem nicht leicht seyn möchte zu sagen, warum es gerade 214 Fundamentalideen, nicht mehr und besonders nicht weniger, gebe. Es gibt der wahren Geheimnisse genug, man braucht sich keine willkürlichen zu erschaffen und speculative Ideen da zu suchen, wo die gewöhnlichen Mittel ausreichen. Allerdings hat die chinesische Schrift einen eignen Reiz, und es ist unmöglich in irgend einer Sprache zugleich die Wirkung dieser malerischen Charaktere wiederzugeben, welche, statt der an sich unfruchtbaren und bloß willkürlichen Zeichen der Pronunciation, die Gegenstände selbst dargestellt vor Augen bringen. Uebrigens deutet die Wahl der Charaktere sehr oft auf nichts weniger als sehr tiefe Ideen; z. B. wenn der Begriff Glückseligkeit durch einen Zug ausgedrückt wird, in welchem ein offener Mund und eine mit Reis gefüllte Hand vereinigt sind, so sieht man wohl, worein hier die Glückseligkeit gesetzt wird. Andere Verbindungen gehen ganz ins Triviale, wie denn der Charakter, welcher eine Person weiblichen Geschlechts bedeutet, zweimal nebeneinander gestellt Zank und Streit, dreimal wiederholt völlige Unordnung bedeutet. In der Wahl solcher bildlichen Darstellungen verschwindet doch alle Spur von Nothwendigkeit.

Die chinesische Schrift an sich ist eine nothwendige Folge der Beschaffenheit ihrer Sprache, und niemals könnte ich umgekehrt mit Abel Remusat annehmen, die Chinesen seyen darum, weil sie sich außer Stand gesehen, die verschiedenen Combinationen von Lauten, die sich

Digitized by Google

ihnen darbieten konnten, durch Buchſtaben zu malen oder auszudrücken, alſo eigentlich der engen Schranken ihrer Schrift wegen ſeyen ſie bei den wenigen zahlreichen Lauten, die ſie in der erſten Zeit gehabt haben, bei jenen, wie er ſagt, ſehr kurzen oder gar monoſyllabiſchen Wörtern ſtehen geblieben.

Wenn dieſe Erklärung etwas erklären ſollte, ſo müßte man zugleich vorausſetzen, daß die Schrift noch vor dem Anfang der Cultur, d. h. noch während der Fortdauer jenes barbariſchen Zuſtandes, erfunden worden, aus dem man die Beſchaffenheit der Sprache ableitet. Wer aber möchte wohl vorausſetzen, daß ein in dem Grad, als hier angenommen wird, beſchränktes Volk ſchon eine Schrift und zwar eine ſo künſtliche gehabt habe? Es liegt in der Natur der Sache, daß die Schrift überall nur als Mittel und in der Abhängigkeit von der Sprache erſcheint, und es iſt gegen die Natur, dem bloßen Mittel, der Schrift, eine ſolche Rückwirkung auf die Sprache zuzuſchreiben. Weit einleuchtender iſt offenbar das umgekehrte Verhältniß anzunehmen, daß nämlich durch die Beſchaffenheit der Sprache die Art der Schrift beſtimmt iſt. In der chineſiſchen Sprache iſt das Wort ſelbſt nicht zu jener Selbſtändigkeit gelangt, welche allein auffordern kann, das Wort als Wort darzuſtellen, was eben in der Buchſtabenſchrift geſchieht. An dem chineſiſchen Wort hat man nichts Accidentelles auszudrücken. Das Wort iſt noch zu innerlich, um Gegenſtand der Reflexion und der Darſtellung zu ſeyn. Hier bleibt alſo keine andere ſichtbare Darſtellung, als die der Sache, des Gegenſtandes, des Gedankens ſelbſt übrig. Ferner erklärt die Beſchaffenheit der chineſiſchen Sprache auch die Beibehaltung der chineſiſchen Schrift. Bei der großen Einförmigkeit des materiellen Theils der chineſiſchen Sprache, die auf eine verhältnißmäßig kleine Anzahl ſehr kurzer und darum ſelbſt untereinander nicht auffallend unterſchiedener Grundlaute beſchränkt iſt, bei dieſer Einförmigkeit iſt es unvermeidlich, daß manche Sylben, die gebräuchlicher als andere ſind, bis an dreißig oder vierzig verſchiedene Ideen oder Gegenſtände ausdrücken. Wird nun der Gegenſtand ſelbſt dargeſtellt, ſo iſt kein Zweifel, welche von den dreißig- oder vierzigerlei Bedeutungen z. B. der Sylbe Li oder La

gemeint ſey, während dem mit Buchſtaben geſchriebenen Wort nicht anzuſehen ſeyn würde, welche dieſer Bedeutungen beabſichtigt worden, es wäre denn, daß man zu den Lautzeichen noch figurative, d. h. den Gegenſtand ſelbſt abbildende, hinzufügte. Wenn man aber einmal dieſe zuläßt, ſo kann man ſich die Buchſtaben oder Lautzeichen ganz erſparen.

Ich kehre alſo auf meine Behauptung zurück: die chineſiſche Schrift iſt an ſich eine nothwendige Folge der Beſchaffenheit der Sprache. Aber die Erfindung dieſer Schrift braucht darum in keine höhere Vergangenheit geſetzt zu werden, als in welche auch ſchon die Entſtehung der Buchſtabenſchrift ſich ſetzen läßt, und in kein höheres Alterthum, als die großentheils willkürliche und conventionelle Beſchaffenheit dieſer Schriftzeichen ihnen zuzuſchreiben erlaubt.

Indem ich von dem Alterthum der chineſiſchen Schrift geſprochen, iſt es wohl ein natürlicher Uebergang, wenn ich noch einige allgemeine hiſtoriſche Bemerkungen beifüge über die Stellung der chineſiſchen Nation im Ganzen der Menſchheit und der Völker.

China iſt im Grunde ſelbſt jetzt noch, wo es gegen Norden und Weſten von der engliſchen Herrſchaft und der Rußlands berührt wird, ein von der übrigen Welt faſt vollkommen abgeſonderter Theil der Erde. Im fernen abgelegenen Oſten Aſiens hat ſich ſeit undenklicher Zeit dieſer Theil der Menſchheit erhalten, der im Vergleich mit den andern, näheren und ferneren Völkern wirklich eine andere und zweite Menſchheit bildet. Von den 1000 Millionen, welche die ganze Erde bevölkern ſollen, fallen 300 auf China. Während das übrige Menſchengeſchlecht, wie es gegen Weſten und Norden fortſchreitet, auf dem ganzen Weg, den die Cultur genommen, ſich mehr und mehr in Völker zerſplittert, ſtellt im äußerſten Oſten Aſiens China eine compakte Maſſe vor, deren Größe und Gediegenheit, wie ihre innere Abgeſchiedenheit und Unähnlichkeit, erlaubt, ſie im Gegenſatz der ganzen übrigen zerſtreuten Menſchheit als eine zweite Menſchheit anzuſehen.

Man hat über den Urſprung oder die Herkunft der Chineſen verſchiedene Hypotheſen aufgeſtellt. Nach dem Geſichtspunkt früherer Zeiten kann man den Miſſionarien zu gut halten, wenn ſie die Chineſen von

Einem Stamm mit Hebräern und Arabern hielten, oder zu halten wenigſtens vorgaben. In der That, von allem, was die Literatur der älteſten Völker aufzuweiſen hat, ſteht die Denkweiſe und ſelbſt der Styl der altteſtamentlichen Schriften den chineſiſchen älteſten Monumenten am nächſten. Nach unſerer Erklärung der Entſtehung des chineſiſchen Volks und ſeiner Eigenthümlichkeit kann uns dieß nicht befremden. Dieſe Uebereinſtimmung, ſoweit ſie ſtattfindet, iſt ganz natürlich. Eine ſpätere Hypotheſe war die, welche ſie für Tartaren erklärt, die von den Anhöhen des Imaus herabgekommen. Die neueſte iſt die, welche ſie aus Indien herleitet. W. Jones erklärt ſie für Indier von der Kriegerklaſſe, die, die Privilegien ihres Stammes aufgebend, in verſchiedenen Haufen nach dem Nordoſten von Bengalen zogen, und ſtufenweis die Gebräuche und die Religion ihrer Vorväter vergeſſend, beſondere Herrſchaften errichteten, die ſich endlich zu dem Geſammtreich China vereinigten. Dieſe Meinung ſcheint die Meinung der Indier ſelbſt zu ſeyn; wenigſtens behauptet man, daß in dem Geſetzbuch Menus eine Stelle vorkomme des Inhalts: Eine Anzahl Familien von der Klaſſe der Krieger, nachdem ſie ſtufenweis die Vorſchriften der Vedas verlaſſen, leben in einem Zuſtand von Herabwürdigung wie das Volk — — — hier werden dann nacheinander mehrere Völkernamen genannt und unter anderm auch der Chinas. Hoffentlich hat W. Jones, der dieſe Stelle anführt, den Namen Chinas (als Völkername) nicht ſtatt Dſchainas geleſen. Uebrigens haben von jeher alle Völker die Herkunft der anderen Völker von ihrem Standpunkt aus zu erklären ſich bemüht, und ſelbſt die durch Sitten und der Denkweiſe nach fremdeſten Völker mit ſich in Verbindung zu bringen geſucht. Eigentlich aber kann für jeden, welcher nur ſein Auge nicht für das chineſiſche Weſen verſchließt, nichts unzweifelhafter ſeyn, als daß das ſogenannte chineſiſche Volk ein von Anfang, vom Anbeginn der Geſchichte ſchon abgeſonderter Theil der Menſchheit iſt, der eben auch darum von jeher ſeinen gegenwärtigen Wohnplatz inne hatte, und faſt aller Theilnahme an dem Proceß, der die übrige Menſchheit erſchütterte und bewegte, ſich entzog. Wenn chineſiſche Tradition den Urmenſchen ſelbſt für den Stifter ihres Reichs angeben, von

Digitized by Google

welchem ſie ſagen, ſie wiſſen gar nicht, wann ſeine Exiſtenz begonnen habe, wenn ſie auf dieſe Art den Anfang des Menſchengeſchlechts und ihres Reichs gleichſam der Zeitlichkeit entrücken, und beide als von Ewigkeit ſeyend vorſtellen, ſo drückt ſich darin, ſowie in den Millionen von Jahrhunderten ihrer fabelhaften Zeitrechnung, nichts anderes als die bewußte Ueberzeugung aus, daß die Geſchichte für ſie mit dem Anfang ihres Reichs begonnen, daß ihr Reich nicht ein Erzeugniß der Geſchichte, ſondern ein im Anfang der Geſchichte dageweſenes ſey, und darin müſſen wir ihnen nach dem Sinn unſerer ganzen Erklärung völlig beiſtimmen. Man könnte aber die Frage aufwerfen, warum, wenn wir das Alter des chineſiſchen Reichs ſelbſt in den Anfang der Geſchichte ſetzen, warum wir denn nicht unſere Entwicklung mit China angefangen haben; denn faſt allem, was ſich Philoſophie der Geſchichte betitelt, iſt jetzt nach dem Vorgang einer Philoſophie, die in ihren Formen ſelbſt etwas chineſiſch iſt, China der Anfang. Allein wenn das, womit ſich wirklich anfangen läßt, nur etwas ſeyn kann, von dem ſich fortſchreiten läßt, das den Grund einer nothwendigen und natürlichen Fortſchreitung enthält, ſo ſieht man leicht, daß mit China, das vielmehr eine Negation der Bewegung iſt, nicht ſich anfangen läßt, daß man von einem ſolchen Anfang nicht weiter zu kommen, alſo eigentlich auch nicht anzufangen vermag. China liegt nur inſofern im Anfang aller Geſchichte, als es ſich aller Bewegung verſagt hat. Zwar der Zuſtand der Menſchheit, wie wir ihn vor aller Geſchichte gedacht, iſt in dem Zuſtand der chineſiſchen Menſchheit feſtgehalten, aber er iſt in ihm nur als ein erſtarrter, und eben auch darum nicht mehr in ſeinem urſprünglichen Sinn feſtgehalten. Das chineſiſche Bewußtſeyn iſt nicht mehr der vorgeſchichtliche Zuſtand ſelbſt, ſondern ein todter Abdruck, gleichſam eine Mumie deſſelben. Aus demſelben Grunde, weil es nicht der vorgeſchichtliche Zuſtand ſelbſt, ſondern der fixirte, dadurch aber zugleich in ſeiner Bedeutung veränderte iſt, eben deßwegen kann man auch nicht ſagen, China ſey das Aelteſte. Das Aelteſte iſt wohl in ihm, aber erſtarrt, und das erſtarrte Aelteſte iſt nicht mehr das wirkliche Aelteſte; inſofern iſt, wenn man von Volk ſprechen will, das chineſiſche Volk

nicht älter als derjenige Theil der Menſchheit, in welchem ſich dieſer urſprüngliche Zuſtand fortſchreitend verwandelt hat. Zu derſelben Zeit und nicht eher, als die anderen aſiatiſchen Völker den Weg des mythologiſchen Proceſſes zu betreten anfingen, verſagte ſich ihm der Theil der Menſchheit, welcher jetzt als chineſiſches Volk erſcheint; aber eben darum iſt das chineſiſche Volk als ſolches, als das, in welchem der urſprüngliche Zuſtand ſich fixirt hat, nicht älter als z. B. die Babylonier, wenn gleich das, was in ihm ſich fixirt hat, allerdings das Aelteſte iſt. Aber das, was in dem Bewußtſeyn der Babylonier und der andern Völker als verwandelt erſcheint, iſt auch das Aelteſte: auf der einen Seite iſt nur das fixirte, auf der andern das lebendig verwandelte Aelteſte. Es iſt leicht von einer ſolchen Negation wie China anzufangen, aber nur auf höchſt queren und krummen Wegen läßt ſich von ihm aus ein weiterer Zuſammenhang finden. Es muß nun vielmehr im Gegentheil einleuchten, daß die richtige und einzig angemeſſene Stellung für China diejenige iſt, welche ihm in dieſer Entwicklung angewieſen worden.

In manchen auch allgemeinen Darſtellungen der Mythologie wird China ganz übergangen; z. B. in Creuzers übrigens ſo umfaſſendem Werk wird Chinas mit keinem Wort gedacht; inſofern ganz richtig, als China keine Mythologie hat. Aber es hat nicht nur keine, ſondern es ſtellt auf gewiſſe Weiſe die der Mythologie entgegengeſetzte Seite dar. Da nun die Mythologie auf jeden Fall eine excentriſche, nach Einer Seite gehende Bewegung iſt, die inſofern nothwendig einen Gegenſatz fordert, ſo verlangt es die Totalität oder Allſeitigkeit der Weltentwicklung, daß dieſer Gegenſatz wirklich da ſey (exiſtire), die Totalität der Darſtellung, daß man dieſen Gegenſatz nicht ausſchließe, ſondern ihm allerdings auch eine Stelle in der Betrachtung gönne, gleichſam um der poſitiven Seite ein Gegengewicht zu geben. Wenn aber einmal von einer wiſſenſchaftlichen Entwicklung der Mythologie China nicht auszuſchließen iſt, ſo kann ihm keine andere als die von uns angewieſene Stelle gegeben werden. Denn das chineſiſche Weſen verhält ſich, wie geſagt, negativ gegen den mythologiſchen Proceß, und zwar noch in einem ganz andern Sinne, als dieß auch etwa von der perſiſchen Lehre

Digitized by Google

und von dem Buddismus gesagt werden kann. Denn jene hält den mythologischen Proceß in seiner Bewegung an, das chinesische Bewußtseyn aber kommt dieser Bewegung zuvor. Das chinesische Bewußtseyn kennt nur den absolut-Einen, nicht wie die persische Lehre das Zwei-Eine. Von dem Buddismus ist es ohnedieß klar, daß er im Schooße der Mythologie selbst sich erzeugt hat, daß er eine Formation ist, die ohne den mythologischen Proceß gar nicht gedacht werden könnte. Wenn nun aber das chinesische Wesen nicht in die Mythologie selbst hereinfällt, sondern völlig außer der Mythologie als ihr reiner Gegensatz steht und zur Mythologie sich als ihre absolute Negation verhält, so ist klar, daß, weil jede Negation nur Sinn hat als Negation des ihm entgegenstehenden Positiven und durch dieses selbst erst einen Inhalt erhält, daß auch von jener Negation, die im chinesischen Bewußtseyn gesetzt ist, nicht eher die Rede seyn kann, als nachdem das Positive vorhanden und entwickelt ist. Daraus also erhellt, daß die rechte Stelle für das Verständniß des chinesischen Wesens erst da ist, wo der ganze Inhalt der Mythologie schon vorliegt, also etwa am Ende der asiatischen Entwicklung und da, wo die Mythologie nun schon im Begriff steht den Orient zu verlassen und in die Abendlande überzugehen. Das chinesische Wesen steht nicht Einem Moment des mythologischen Processes, sondern dem Ganzen entgegen. Aber eben darum kann da, wo eine Darstellung des ganzen Processes beabsichtigt ist, die Darstellung des Gegensatzes nicht fehlen. Inzwischen werden am Schlusse dieser Untersuchung über China, und nachdem wir insbesondere erklärt haben, daß das religiöse Princip hier nur als ein ganz veräußerlichtes und verweltlichtes existire, werden nun übrigens diejenigen, welche gleichwohl von der Existenz mehrerer Religionssysteme in China gehört haben, zu wissen verlangen, wie sich diese zu dem von uns angenommenen Grund des chinesischen Wesens, und wie sie sich zueinander verhalten.

Gewöhnlich spricht man von drei gegenwärtig in China herrschenden Religionssystemen: 1) der Religion des Cong-fu-tsee oder, wie er gewöhnlich heißt, des Confucius; 2) der Lehre oder Religion des Lao-tsee oder, wie er gewöhnlich genannt wird, Tao-sse; und endlich 3) dem Buddismus.

Digitized by Google

Es wäre eine irrige Vorſtellung, wenn man ſich den Cong-fu-tſee als Stifter, ſey es einer Philoſophie oder einer Religion, denken wollte. Die Schriften des Confucius enthalten in der That nichts anderes als die urſprünglichen Grundlagen des chineſiſchen Reichs, und weit entfernt ihn als einen Neuerer betrachten zu können, iſt er vielmehr derjenige, der in einem, wie es ſcheint, ſehr bewegten Moment, in einer Zeit, wo die alten Grundſätze ſchwankend geworden zu ſeyn ſcheinen, ſie wieder aufrichtete und auf ihrem alten Fundament befeſtigte. Es iſt daher eine ſehr unhiſtoriſche Vergleichung, wenn ein neuerer Schriftſteller vermeintlich geiſtreich von ihm ſagt: er ſey ein Sokrates, der keinen Platon gefunden habe. Der Sokrates der Athener wurde bekanntlich als ein Neuerer hingerichtet, und gewiß, er war der Verkünder einer neuen Zeit, gleichſam eines Evangeliums des Wiſſens und der Erkenntniß, das auch Platon, wenigſtens in ſeinen bekannten Werken, nicht ſowohl darſtellte und ausſprach, als einleitete und vorbereitete. Das einzige tertium comparationis, das ſich bei dieſer Vergleichung etwa denken ließe, wäre, was man gewöhnlich zu ſagen pflegt, Sokrates habe ſich von ſpeculativen Unterſuchungen ganz abgewendet, ſeine Geiſtesthätigkeit und Wirkung ausſchließlich auf das ſittliche Leben und auf praktiſche Weisheit gerichtet. Daſſelbe ſey bei Confucius der Fall. Der Inhalt ſeiner Schriften ſey weder eine buddiſtiſche Kosmogonie, noch eine Metaphyſik im Sinn des Lao-tſee, ſondern bloß praktiſche Lebens- und Staatsweisheit. Was aber den Sokrates betrifft, ſo wäre dieſe Abwendung von der Speculation und dieſe praktiſche Richtung, vorausgeſetzt, daß es ſich wirklich ganz ſo verhielte wie man gewöhnlich annimmt, etwas ihm Eigenthümliches. Dagegen iſt Confucius nur der geiſtige Repräſentant, gleichſam der Ausdruck ſeines Volks; daß er alle Weisheit bloß auf das öffentliche Leben und den Staat bezog, dieß war eben darum nichts Eigenthümliches oder ihn individuell Charakteriſirendes; er ſprach dadurch nur die Natur ſeines Volks aus, welchem der Staat alles iſt, ſo daß es weder eine Wiſſenſchaft, noch eine Religion, noch eine Sittenlehre außer dem Staat kennt. Eben durch dieſe ausſchließliche Beziehung aller moraliſchen und geiſtigen Intereſſen auf den Staat

iſt aber Confucius vielmehr ein Gegenſatz von Sokrates; denn wenn er (Confucius) den ganzen Menſchen für den Staat in Anſpruch nimmt, wenn er Theilnahme und Thätigkeit für denſelben beſonders fordert und empfiehlt, entfernt von einer quietiſtiſchen Moral, die ſich ſpäter mit dem Buddismus auch in China eingefunden, ſo fand Sokrates in der Beſchaffenheit der Staatsverfaſſung und Verwaltung ſeiner Zeit vielmehr Urſache, den Philoſophen von der Theilnahme an öffentlichen Angelegenheiten abzumahnen. Freilich ſind die Lehren des Confucius frei von aller mythologiſchen Farbe und von kosmogoniſchen Beſtandtheilen, aber auch dieß iſt nichts, das ihn insbeſondere bezeichnete; er iſt auch darin nur der freie Abdruck des nüchternen, alles, was über den einmal vorhandenen Zuſtand der Dinge hinausſtrebt, gleichſam fliehenden und abweichenden Charakters ſeiner Nation. Ein neuerer Schriftſteller bedient ſich des Ausdrucks: die chineſiſche Philoſophie von Confucius ſey die Mythologie der Griechen, Inder, Aegypter ohne ihre allegoriſche Sprache. Dieſer Ausdruck ſcheint aus der herkömmlichen Meinung entſprungen, als gehöre die Sprache in der Mythologie nicht mit zu der Sache, als würde, wenn man den bildlichen allegoriſchen Ausdruck hinwegnähme, an der Stelle der Mythologie eine reine bloße Philoſophie, und zwar in dem abſtrakten Sinn der neuern Zeit, erſcheinen. Dieſe Meinung iſt in der Einleitung zur Philoſophie der Mythologie hinlänglich widerlegt worden. Die Wahrheit iſt, daß die chineſiſche Lehre auch vor Confucius keine Spur weder von indiſcher, noch ägyptiſcher, noch griechiſcher Mythologie an ſich hat. Daher Confucius hierin nichts gemein hat mit den griechiſchen Philoſophen. Die eben genannten Mythologien ſind entſtanden durch eine fortſchreitende Bewegung, welche für das chineſiſche Bewußtſeyn abſolut unterbrochen worden. In dieſem hat das Princip, welches in allen andern Mythologien zu einem bloß relativen wurde, ſich als abſolutes behauptet, aber dadurch und durch die hiemit geſetzte Ausſchließung der höhern Potenz — derjenigen, welche allein die Wiederherſtellung des den wahren Gott erkennenden Bewußtſeyns vermittelt —, dadurch hat auch das vorausgegangene, allein feſtgehaltene Princip ſeine theogoniſche Bedeutung verloren. Das nothwendige

Reſultat dieſer abſoluten Veräußerlichung oder Verweltlichung war nicht nur ein überhaupt in der Welt exiſtirender, ſondern zugleich unbeweglicher Gott, der wirklich nur noch die Funktion eines Geſetzes, einer Weltordnung, einer alles regelnden und zuſammenhaltenden Vernunft hat, deſſen Perſönlichkeit ganz gleichgültig iſt, weil ſie ohne Einfluß iſt; kurz das Reſultat iſt ein Rationalismus, deſſen ſich die modernſten Philoſophen und Aufklärer nicht zu ſchämen hätten, und in den Schranken dieſes Rationalismus hält ſich dann nun auch ganz und gar die Lehre des Confucius.

Der höchſte religiöſe Ausdruck des volkbeherrſchenden Princips iſt auch bei Confucius Himmel. Unſtreitig iſt der Geiſt des Himmels gemeint, aber dieß iſt im Weſentlichen ohne Folge, denn auch dieſer Geiſt des Himmels wirkt nur als ein Fatum, als ein immer ſich gleichbleibendes, unbewegliches und unveränderliches Geſetz. Alle Beweglichkeit iſt in den Menſchen gelegt, der Himmel iſt das immer Gleiche, Unbewegliche.

Aus einem andern Geſichtspunkt iſt allerdings die Lehre des Lao-tſee (Lao-Kium) zu betrachten; dieſe iſt wirklich ſpeculativ in einem ganz andern Sinn als die politiſche Moral des Confucius. Beide (Confucius und Lao-tſee) waren Zeitgenoſſen, beide lebten im ſechsten Jahrhundert v. Chr. Wenn Confucius beſtrebt iſt alle Lehre und Weisheit auf die alten Grundlagen des chineſiſchen Staats zurückzuführen, ſo dringt Lao-tſee ganz unbedingt und allgemein in den tiefſten Grund des Seyns. Um jedoch erſt das Literarhiſtoriſche über ſeine Lehre beizubringen, ſo iſt der gelehrten Welt in langer Zeit keine ſolche Myſtification widerfahren, als ihr durch die vor ungefähr 20 Jahren erſchienene Abhandlung des Hrn. A. Remuſat sur la vie et la doctrine de Lao-tse bereitet wurde. Der Verfaſſer verſichert 1) die beinahe unüberwindliche Unverſtändlichkeit der chineſiſchen Texte des Lao-tſee, des Tao-te-King (dieß iſt der Titel eines Hauptwerks); 2) will Hr. A. Remuſat glauben machen, es ſey zwiſchen den Ideen des Lao-tſee und der mehr weſtlichen Völker Aſiens eine Uebereinſtimmung, durch welche beglaubigt werde, was die Sage von einer Reiſe deſſelben nach Weſten

Digitized by

erzähle. Die Legende erzählt zwar nur (und auch dieß müſſen wir auf Treu und Glauben von Abel Remuſat annehmen), daß Lao-tſee nach Herausgabe des Tao-te-King in die Länder gegen Weſten und zwar in eine große Entfernung von China gezogen ſey, ohne zurückzukehren. Hr. A. Remuſat benutzt die Sage, um den Lao-tſee vor der Herausgabe ſeines Hauptwerks die Reiſe nach Weſten unternehmen zu laſſen, die ſich nach ſeinen Vermuthungen nicht nur nach Balk oder Baktrien, ſondern bis nach Syrien und Paläſtina erſtreckt hätte, ja Hr. A. Remuſat iſt nicht abgeneigt, ihn bis nach Griechenland kommen zu laſſen. Zu weiterer Beglaubigung wird dann eine Stelle aus dem Tao-te-King angeführt, in welcher Hr. A. Remuſat die deutliche und unwiderſprechliche Spur des geheiligten Namens Jehovah erkennen will, von dem Lao-tſee in Paläſtina Kunde erhalten habe. Wenn nach Erſcheinung dieſer Abhandlung es Philoſophen oder andere Schriftſteller gab, die ohne eigentlich gelehrte und kritiſche Durchbildung eine ſolche Verſicherung gläubig aufnahmen, ſo kann man ſich darüber nicht wundern. Hr. A. Remuſat hatte aber durch ſeine anderen verdienſtvollen Unterſuchungen kritiſche Uebung und Erfahrung genug erworben, daß man ſich in der peinlichſten Verlegenheit ſieht, an der Aufrichtigkeit ſeiner Verſicherung zweifeln und wenigſtens annehmen zu müſſen, daß mehr oder weniger bewußte Rückſicht auf die damals in Frankreich mächtigen Jeſuiten den ſonſt hellen Geiſt des Mannes verblendet habe. Von dem Allem nämlich, was Hr. A. Remuſat über Lao-tſee und ſeine Lehre behauptet, hat ſich nichts als wahr erwieſen, ſeit das Buch, von welchem eigne Einſicht zu erhalten ich z. B. nie eigentlich Verzicht geleiſtet hatte, durch die Bemühungen des Hrn. Stanislaus Julien in einer franzöſiſchen Ueberſetzung mit Anmerkungen und Commentaren, welche zugleich die volle Ueberzeugung von der Gewiſſenhaftigkeit des Ueberſetzers gewähren, uns zugänglich geworden iſt — verſtändlich freilich nicht jedem, ſondern nur dem, der ſelbſt in den tiefſten Grund der Philoſophie eingedrungen. Da zeigt ſich nun aber, daß die Tao-Lehre ſo ganz im Geiſt des entfernteſten Oſtens gedacht und erfunden iſt, daß von weſtlicher Weisheit — ich will nicht ſagen, von griechiſch-pythagoriſcher — aber auch von ſyriſch-

Digitized by Google

paläſtinenſiſcher oder auch nur indiſcher Denkart und Weisheit nicht eine Spur iſt. Tao heißt nicht Vernunft, wie man es bisher überſetzt hat, Tao-Lehre nicht Vernunftlehre. Tao heißt Pforte, Tao-Lehre die Lehre von der großen Pforte in das Seyn, von dem Nichtſeyenden, dem bloß ſeyn Könnenden, durch das alles endliche Seyn in das wirkliche Seyn eingeht. (Sie erinnern ſich ganz ähnlicher Ausdrücke, der wir uns für die erſte Potenz bedient haben.) Die große Kunſt oder Weisheit des Lebens iſt eben, dieſes lautere Können, das ein Nichts und doch zugleich Alles iſt, ſich zu bewahren. Der ganze Tao-te-King bewegt ſich nur darum, durch eine große Abwechslung der ſinnreichſten Wendungen dieſe große und unüberwindliche Macht des nicht Seyenden zu zeigen. Ich bedaure ſehr, tiefer und umſtändlicher nicht eingehen zu können, theils nach Maßgabe der mir noch gegönnten Zeit, theils weil die Darſtellung einer ſolchen rein philoſophiſchen Erſcheinung wie die Tao-Lehre, wäre ſie auch übrigens vom höchſten Intereſſe, nicht in den Kreis unſerer gegenwärtigen Unterſuchung gehört. Ich bemerke nur noch: die Tao-Lehre iſt nicht ein ausgeführtes Syſtem, das z. B. ausführlichen Aufſchluß über die Entſtehung der Dinge zu geben ſucht; ſie iſt mehr Auseinanderſetzung eines Princips, aber in den mannichfaltigſten Formen, und der auf dieſes Princip gebauten praktiſchen Lehre. Die Anhänger des Tao heißen Tao-ſſe, aber es iſt aus der Natur der Lehre ſchon zu ſchließen, daß ſie weder zahlreich noch mächtig ſind und von den nüchternen Anhängern des Confucius als Ekſtatiker, Myſtiker u. ſ. w. angeſehen werden.

Größer iſt in China die Macht des Buddismus, zu dem ich nun fortgehe. Wie ſchon bemerkt, hat er ſich um die Zeit des anfangenden Chriſtenthums im erſten Jahrhundert n. Chr. erſt nach China verbreitet. Es iſt, als ob das Princip der Mythologie durch das Chriſtenthum im Innerſten angegriffen und erſchüttert die Nothwendigkeit gefühlt hätte, dieſem ſich in einer neuen und mächtigen Geſtalt entgegenzuſetzen. Wenn man die plötzliche Erhebung und Ausbreitung der Buddalehre in Indien um eben dieſe Zeit ſieht, kann man ſich eines ſolchen Gedankens nicht erwehren. So viel iſt gewiß, daß den Lehr- und Bekehrungsverſuchen

Digitized by

der christlichen Missionarien der Buddismus im Orient das unüberwindlichste Hinderniß entgegensetzt. Weit eher wäre zu erwarten, daß das ganze Volk der Bramanenanbeter sich änderte, als daß die Anhänger des Budda ihre Religion ablegten und die christliche annähmen. Der Name, unter welchem Budda in China verehrt wird, ist Fo. Fo ist der nur auf chinesische Art verstümmelte Name Budda, den ihre Organe nicht auszusprechen erlauben. Wenn auch diese Lehre in China das Thor oder die Pforte des Nichts oder der Leere genannt wird, so stimmt hier Budda mit Lao-tsee nur soweit überein, als allerdings das, was vor dem Seyn, und das, was über dem Seyn, beides frei vom Seyn als lautere Macht oder Potenz erscheint. Die Lehre des Lao-tsee bezieht sich indeß mehr auf den Anfang, und ist insofern vorzugsweise speculativ, die Lehre des Budda auf das Ende, also auf das Uebersehende, auf die letzte Ueberwindung alles Seyns. Manche chinesische Schriftsteller legen indeß auf den Unterschied der drei Lehren selbst nur wenig Gewicht, sie halten die Weltordnung des Confucius, das Tao des Lao-tsee und das Nichts des Buddismus nur für verschiedene Ausdrücke einer und derselben Idee. Es gibt sogar ein bekanntes chinesisches Sprüchwort, daß die drei Lehren nur Eine seyen. Die Kaiser der gegenwärtigen, der Mandschu-Dynastie, werden selbst gewissermaßen zu diesen Eklektikern gezählt, die nämlich die drei Lehren verbinden. Im Uebrigen ist es nicht zu leugnen, daß der Buddismus gerade in China bis auf jene Spitze sich treiben mußte, wo er zum völligen Atheismus wird. Die Fo-lehre in ihrer höchsten Steigerung spricht ausdrücklich den Satz aus, daß weil Religion ihren Sitz im menschlichen Herzen habe, das menschliche Herz aber eigentlich auch nichts sey, wie alles, auch die Religion selbst nichts sey. (Gipfel aller Mystik — Versenkung — Annihilation des Subjekts = Annihilation des Objekts).

Der Buddismus, der erst mit der jetzt herrschenden Dynastie seit dem 17. Jahrhundert als eine mit den andern vollkommen gleichberechtigte Religion in China erscheint, hat sich übrigens stets dem Staatszwecke unterordnen müssen, wie dieß insbesondere auch aus dem Verhältniß der lamaischen Hierarchie in Tibet erhellt, über welche ich, da

ſo viele falſche Vorſtellungen darüber verbreitet worden, noch einiges bemerken will. — Die erſten Miſſionarien, die dorthin drangen, mußten nicht wenig verwundert ſeyn, im Centrum Aſiens wieder zu finden, was ſie nur in Europa und dem chriſtlichen Orient gekannt hatten, zahlreiche Klöſter, feierliche Proceſſionen, Wallfahrten, religiöſe Feſte, ein Collegium von Oberlamas, die ihr Oberhaupt ſelbſt erwählen, einen kirchlichen Souverain und geiſtlichen Vater der Tibetaner und der tartariſchen Völkerſchaften. Dieſe ſeltſame Uebereinſtimmung zu erklären, betrachteten ſie den Lamaismus als ein entartetes Chriſtenthum. Die Einzelheiten, über die ſie ſtaunten, waren für ſie ebenſo viele Spuren eines ehemaligen Aufenthalts ſyriſcher Gemeinden in dieſen Gegenden. Dieſer Meinung war beſonders Georgii, deſſen Alphabetum Tibetanum als ein Hauptwerk über tibetaniſche Sprache und Literatur gilt. Selbſt Desguignes, Lacroze — die ſogenannten Philoſophen des achtzehnten Jahrhunderts bedienten ſich dieſer Uebereinſtimmungen im umgekehrten Sinn, nämlich die lamaiſche Hierarchie als das urſprüngliche Muſter darzuſtellen, nach welchem ähnliche und ſelbſt die chriſtlichen Inſtitutionen gebildet worden. Dieß bedarf nun zwar keiner Widerlegung; allein es iſt doch wichtig, ſich einen genauen geſchichtlichen Begriff von dem Urſprung der lamaiſchen Theokratie zu machen, wie er ſich aus den neueren Unterſuchungen, beſonders A. Remuſats, ergibt. Die erſten Vorſteher der buddiſtiſchen Kirche waren eine Art Patriarchen, in welchen die Seele des Budda fortlebte und die man als ſeine wirklichen Nachfolger anſah. Als ſpäterhin der Buddismus genöthigt wurde Indien zu verlaſſen, und mit reißender Schnelligkeit nach China, Siam, Targun, Japan und in die Tartarei ſich verbreitete, fanden die Fürſten, welche dieſe Religion angenommen hatten, glorreich, Oberhäupter des buddiſtiſchen Glaubens an ihren Höfen zu beſitzen, und die Titel „Lehrer des Reichs, Fürſt der Lehre oder des Glaubens“ wurden an einheimiſche und ausländiſche Geiſtliche verliehen, je nachdem einer geeignet dazu ſchien. Auf dieſe Art bildete ſich die Hierarchie unter dem Einfluß der Politik, und jederzeit nur das politiſche Uebergewicht eines Fürſten ertheilte einem der lebenden Buddas die geiſtliche Oberherrlichkeit. Aber der eigentliche

Digitized by Google

Urſprung der tibetaniſchen Theokratie ſchreibt ſich erſt aus dem dreizehnten Jahrhundert, und zwar von den Eroberungen Dſchingiskhans und ſeiner erſten Nachfolger her. Nie hatte ein Fürſt des Orients über ſo weite Länder geherrſcht als Dſchingis, deſſen Feldherrn zugleich Japan und Aegypten, Java und Schleſien bedrohten. Natürlich alſo erhielten auch die Fürſten des Glaubens nun höhere Titel. Der erſte Budda wurde zum Königsrang erhoben, und weil der erſte zufällig ein Tibetaner war, ſo wurden ihm ſeine Domänen in Tibet angewieſen. Der erſte jedoch, der den Rang und Titel eines Großlama trug, erhielt ihn von einem Enkel des großen Eroberers; der Titel Dalailama iſt ſogar noch um einige Jahrhundert ſpäter als Dſchingiskhan und erſt um die Zeit Franz I. von Frankreich aufgekommen. Es bedeutet der Lama, der wie das Weltall iſt, der univerſelle Lama, womit nicht ſeine wirkliche Macht, die nie weder ſehr ausgedehnt noch eine vollkommen unabhängige war, ſondern die Größe ſeiner geiſtigen, übernatürlichen Vollkommenheit angedeutet wird, welche begreiflicherweiſe die Eiferſucht der tartariſchen und chineſiſchen Fürſten nicht erregen konnte. Um die Zeit, als die buddiſtiſchen Patriarchen ihren Sitz in Tibet nahmen, waren die benachbarten Gegenden der Tartarei voll von Chriſten. Neſtorianer hatten dort Metropolen gegründet und ganze Völkerſchaften bekehrt. Die Eroberungen des Dſchingis riefen Fremde aus allen Ländern dorthin. Der heilige Ludwig und der Papſt ſendeten um dieſelbe Zeit katholiſche Prieſter in jene Gegenden, welche kirchliche Ornamente, Altäre, Reliquien u. ſ. w. mit ſich führten und die Ceremonien ihres Cultus in Gegenwart der tartariſchen Prinzen celebrirten. Syriſche, römiſche, ſchismatiſche Chriſten, Muſelmänner und Götzendiener lebten damals untereinander am Hofe der mongoliſchen Kaiſer, die ſich im höchſten Grade tolerant erwieſen. Unter dieſen Umſtänden wurde der neue Sitz der buddiſtiſchen Patriarchen in Tibet gegründet. Es iſt nicht zu verwundern, wenn ſie — bemüht die Pracht ihres Cultus zu erhöhen — einige liturgiſche Gebräuche, vielleicht ſelbſt einige von den Einrichtungen des Occidents einführten, die ihnen die Abgeſandten der Päpſte angerühmt hatten. Seitdem die chineſiſchen Kaiſer von der Mandſchu-

Digitized by Google

[illegible]

[illegible] hatte, Klöster, Bücher, ja Büchersammlungen; selbst Druckereien fanden sich unter ihnen. Freilich muß man die Hauptursache der Bezähmung der mongolischen Race in der entnervenden Wirkung suchen, welche diese von Indien aus verbreitete, contemplative, unspeculative, das unthätige Leben begünstigende Religion überall hin mit sich bringt.

Der Buddismus führt uns also jetzt nach Indien und damit in den Zusammenhang unserer Entwicklung zurück.

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Ich habe mir ein letztes Wort über die indische Mythologie vorbehalten. Wenn bei jeder der früher behandelten Mythologien das, was ihre Stelle im Fortgange der allgemeinen Entwicklung bestimmt, leicht zu erkennen war, so ist dieß bei der indischen nicht in gleichem Maße der Fall. Sie scheint aus so disparaten Elementen zusammengesetzt, sie bietet, je nachdem man sie betrachtet, so ganz verschiedene Seiten dar, Zufälliges und Wesentliches ist in ihr dergestalt vermischt, daß eine Unterscheidung und gegenseitige Ausscheidung der verschiedenen Elemente — Kritik im höchsten Sinne — vor allem erforderlich ist, um das Ursprüngliche, Fundamentale in ihr zu erkennen und es aus dem Zufälligen und bloß Secundären herauszuheben. Aus diesem Grunde mußte ich hier auf kritische Erörterungen eingehen, deren ich bei den andern mythologischen Systemen leichter entbehren konnte. Jetzt aber, nachdem wir in vollständige materielle Kenntniß der verschiedenen Gestaltungen indischer Religionen gesetzt sind, kommt es darauf an, den alle jene auseinander gehenden Richtungen vermittelnden und vereinigenden Mittelpunkt auszusprechen. Wenn Sie nun die Art und Weise unseres bisherigen Fortschreitens sich zurückrufen, so werden Sie bemerken, daß unser Verfahren eine successive Zusammensetzung, eigentlich ein successives Aufbauen der Mythologie war. Erst war es nur Ein Princip, von dem das Bewußtseyn ausschließlich beherrscht wurde. Dieses erste Princip gab in der Folge einem zweiten Statt, das sich sofort gleichsam zum Herrn jenes ersten machte, es verwandelte und durch successive Ueber-

Digitized by Google

windung zur Exſpiration brachte, wo es ſelbſt zum Setzenden eines dritten wurde, das zum voraus beſtimmt war als das eigentlich ſeyn Sollende, als dem gebührt zu ſeyn. Die ausſchließliche Herrſchaft des Einen Princips war in der Urreligion, dem Zabismus, dargeſtellt. Von da an bis zu dem Moment der zweiten Katabole, wo jenes erſte Princip Gegenſtand einer wirklichen Ueberwindung wurde, alſo bis zu dem Moment, der im Allgemeinen durch Kybele bezeichnet iſt, hatten wir bloß mit zwei Principien oder Potenzen zu thun. Die erſte vollſtändige Mythologie, d. h. in der alle Elemente, alle drei Potenzen zuſammenkommen, war die ägyptiſche. Von hier beginnt alſo eine neue Folge. Die jetzt noch ſich folgenden Mythologien können nicht mehr wie die früheren durch die Elemente ſich unterſcheiden. Hier ſteht nicht mehr die vollſtändigere der unvollſtändigen, ſondern der vollſtändigen ſteht die vollſtändige gegenüber. Die eine kann der anderen nicht mehr zur Ergänzung gereichen, und dennoch muß auch zwiſchen dieſen Mythologien, es muß alſo z. B. zwiſchen den uns nun ſchon bekannten — der ägyptiſchen und der indiſchen — ein Verhältniß der Succeſſion ſtattfinden. Worauf wird nun hier das Succeſſive beruhen, oder welches Princip der Succeſſion iſt hier anzunehmen? Es bleibt nur die Möglichkeit übrig, daß, obgleich in jeder dieſer vollſtändigen Mythologien die Allheit der Potenzen erreicht iſt, dennoch dieſe Allheit ſelbſt wieder als eine verſchiedene erſcheine, je nachdem ſie unter dem Exponenten des erſten Princips oder der Obermacht des zweiten, oder unter der Vorherrſchaft des dritten geſetzt iſt. Dieß gäbe denn drei verſchiedene Geſtalten oder Erſcheinungen der vollſtändigen Mythologie, und gerade drei bieten ſich auch allein noch dar, die ägyptiſche, die indiſche, die helleniſche, inwiefern wir die etruskiſche, altitaliſche und römiſche Mythologie doch nur als parallele Formationen der helleniſchen anſehen dürfen. Nun haben wir die ägyptiſche bereits erkannt als den Todeskampf des realen Princips. Aber eben dieſer ſetzt voraus, daß das reale Princip noch immer mächtig iſt, noch immer eine gewiſſe Spannung gegen die höhere Potenz behauptet. Dieß iſt alſo der Grundbegriff. Das fortdauernde Widerſtreben des — obwohl allmählich erliegenden — Typhon iſt der Grundton der ägyptiſchen

Mythologie; denn daß ſie in ſich ſelbſt alsdann fortſchreitet bis zum wirklichen Erliegen deſſelben, iſt natürlich: aber ihr Anfang, alſo das Beſtimmende der ägyptiſchen Mythologie iſt die noch immer fortdauernde, wenn auch gleich ſchon mit dem Tod ringende Macht des realen Princips. Hier muß ich nun eine für die Klarheit der letzten Entwicklung nothwendige Bemerkung einſchalten. Erinnern Sie ſich, daß jenes erſte oder reale Princip das Prius der ganzen Natur, alſo der eigentlichen materiellen Welt iſt. Solange nun der Widerſtand deſſelben und damit die Spannung fortdauert — in dieſer Spannung kann ſich auch die über den drei Potenzen ſtehende Einheit derſelben nicht als eine von ihm freie, immaterielle, ſondern auch nur als eine mit ihnen verwachſene darſtellen, welche nur die Erſcheinung des Concreten, des Körperlichen hervorbringen kann. In der ägyptiſchen Mythologie iſt daher noch alles körperlich; ſelbſt die Götter, die dem Bewußtſeyn in jenem Kampf entſtehen, ſie erſcheinen in Thiergeſtalten verhüllt. Deßwegen hat auch in anderer Beziehung das Körperliche der Aegypter ſo ſehr Bedeutung und Wichtigkeit. Nicht bloß menſchlichen, ſelbſt thieriſchen Leichnamen ſucht der Aegypter eine ewige Dauer zu ſichern, wie die zahlreichen, bis auf den heutigen Tag erhaltenen Mumien heiliger Thiere beweiſen.

Was kann nun aber auf dieſes Feſthalten an dem realen Gott folgen — als deſſen gänzliches Aufgeben? An ihm, dem noch widerſtrebenden realen Princip, hatten die Potenzen ihren gemeinſchaftlichen Beziehungspunkt, der ſie feſthielt. Iſt dieſer aufgegeben, verſchwindet er, wie in Brama, der zur völligen Vergangenheit geworden iſt, ſo bleibt die zweite Potenz, Schiwa, allein zurück als Zerſtörer der Einheit, und dieſem iſt auch das gemeine Bewußtſeyn ganz hingegeben. Das höhere Bewußtſeyn aber kann das zerſtörende Princip nicht fortdauernd lieben, an dem es nicht haften kann; es ſchreitet alſo unmuthig fort zu der dritten, ſo daß es keine Ruhe findet als in der für ſich geſetzten dritten, der an ſich geiſtigen, in Wiſchnu. Weil aber dieſer ſeine Vorausſetzungen im Bewußtſeyn verloren hat, kann er ſich auch in dieſer reinen Geiſtigkeit nicht behaupten und lenkt von dieſer Höhe unwillkürlich ins Materielle wieder um, doch ſo, daß dieſes Materielle gleich nur als ein

Digitized by

angenommenes und zwar als ein freiwillig angenommenes erſcheint: daher die Incarnationen des Wiſchnu, die Kriſchnalehre, die als etwas völlig von ſeinem Fundament, von dem einſt zu Grund Liegenden Losgeriſſenes, als eine völlig neue Religion erſcheint, die mit den erſten mythologiſchen Grundlagen eigentlich nichts mehr zu thun hat. Wir können den Zuſtand des Bewußtſeyns in dieſem Moment füglich mit dem Zuſtand einer menſchlichen Seele vergleichen, die, nachdem das Traumbild dieſes materiellen Daſeyns ihm zerfloſſen iſt, die höhere immaterielle Einheit nicht erreichen kann, und daher nach der materiellen oder phyſiſchen ſich zurückſehnt. Es iſt ein uralter Glaube, daß in der vom Leib abgeſchiedenen Seele noch ein Moment, ein Streben der Materialiſirung zurückbleibe, wie in dem unvollkommen vergeiſtigten Wein, der bekanntlich, wenn die Rebe wieder blüht, unruhig wird und ſich ſchwer macht, was eben das wieder in ihm hervortretende Moment der Materialiſirung andeutet. Etwas Unheimliches, Geiſterhaftes der Art iſt im ganzen indiſchen Weſen und auch in den indiſchen Göttern. Das Materielle der Mythologie verſchwindet dem indiſchen Bewußtſeyn, wie der Indier ſelbſt mehr Seele als Leib iſt. Denn Seele nennen wir das, was die materielle Einheit allein überdauert. Der Indier iſt vorzugsweiſe Seele, der Leib verſchwindet nicht nur in ſeiner moraliſchen Schätzung, ſondern ſogar ſeine natürliche Anhänglichkeit an denſelben iſt eine weit geringere. Niemand nimmt oder empfängt mit ſolcher Leichtigkeit den Tod als der Indier. Unzählige ſuchen und finden jährlich in den Fluthen des heiligen Ganges ein freiwilliges Grab. Wie ihrer Mythologie der eigentliche Todeskampf fremd iſt, ſo iſt beſonders auch die phyſiſche Leichtigkeit des Todes bei den Indiern bemerkenswerth. Der Indier, wie von vielen beobachtet iſt, ſtirbt ohne jene Verzuckungen oder andere heftige Bewegungen, die bei anderen Völkern den Tod ſchrecklich machen; ſein Sterben iſt wirklich ein bloßes Ausgehen oder Erlöſchen. Schon in dem körperlichen Ausſehen des Indiers zeigt ſich die leichte Trennbarkeit — die Flucht der Potenzen, deren Zuſammenwirken das materielle Leben erhält; ſie ſind im beſtändigen Begriff ſich zu trennen. Wenn der Mongole ſchon durch die Conformation ſeines Schädels und

Digitized by Google

ſeines ganzen Körpers ein tief ins Körperliche verſunkenes, mit allen Wurzeln ins Materielle eingewachſenes Bewußtſeyn anzeigt, ſo deutet das Phyſiognomiſche des Indiers auf das Uebergewicht der Seele. Die Seele, d. h. das, was nach der Aufhebung der materiellen Einheit allein übrig bleibt — das nach dem Tode Bleibende, Fortdauernde wird in allen Sprachen Seele genannt —, dieſe tritt hier gleichſam ſchon an die Oberfläche; der Körper iſt wirklich nur noch eine Erſcheinung und ſchwebt nur wie ein Traum im Bewußtſeyn des Indiers.

Was der Indier in ſeiner Philoſophie annimmt, daß die Sinnenwelt eine Illuſion, ein vorübergehendes Phänomen ſey, das drückt ſich an ihm ſelbſt, in ſeiner äußeren, phyſiſchen Erſcheinung aus. Der Körper iſt ihm wie nichts, nur ein völlig geſchmeidiges Werkzeug, mit dem er macht, was er will. Ins Unglaubliche gehen die Künſte der indiſchen Gaukler. Wo immer in einem indiſchen Bildwerk oder in einem Werk indiſcher Poeſie für uns etwas Bezauberndes und Rührendes liegt, ſtets wird man finden, daß es der Ausdruck der Seele, das Seelenvolle iſt, was uns ergreift. Immer freilich iſt mit dieſem Ausdruck etwas Unheimliches verknüpft, jenes Gefühl, das eine Schönheit einflößt, die, gleichſam bis zur bloßen Erſcheinung geläutert, nur eine Flamme zu ſeyn ſcheint, die von jedem Hauche beweglich nur zu erlöſchen braucht. Mit welchem Entzücken, mit welcher allgemeinen Anerkennung ihrer bezaubernden Lieblichkeit iſt die Dichtung des Kalidas, die berühmte Sakontala, in ganz Europa aufgenommen worden! Erforſcht man, was dieſem Eindruck zu Grunde liegt, ſo iſt es eben dieſes Uebergewicht der Seele, dieſe außerordentliche Senſibilität einer ihre Hülle gleichſam durchbrechenden, ja ſie gleichſam unſichtbar machenden Seele, die ſich in der krankhaften Schwärmerei dieſes Gedichts offenbart. Auch Goethe hat Sakontala verherrlicht durch das bekannte Epigramm:

Willt du die Blüthe des frühern, die Früchte des ſpäteren Jahres,
Willt du, was reizt und erquickt, willt du was ſättigt und nährt,
Willt du die Erde, den Himmel mit Einem Namen begreifen,
Nenn' ich Sakontala dir, und ſo iſt alles geſagt.

So ſchön dieſe Zeilen ſind, erlaube ich mir zu geſtehen, daß ich das

eigentlich Bezeichnende darin vermiſſe. Ich möchte ſagen: Sakontala ſey eines jener wenigen Werke, von denen man ſagen könne, die Seele habe ſie allein und ohne alles Zuthun des Menſchen vollendet.

Von jenem Schmerz über das Zergehen und den Verluſt der materiellen Einheit wendet ſich das indiſche Bewußtſeyn in ſeinen edleren Organen unmittelbar jenem Beſtreben zu, durch abſolute Beſchaulichkeit und Verinnigung, die ſie Yoga nennen, zur völligen Befreiung (mokschah genannt) zu gelangen, zum Erlöſchen in Gott, was darum keineswegs als eine ſubſtantielle Abſorbtion und Vernichtung des menſchlichen Weſens auch der Potenz nach zu denken iſt (der Menſch gibt nur dieſe Potenz, dieſes Können, das er als ſolches bewahrt und nicht, wie der welcher alles was er kann auch für erlaubt hält, ſündlich verſchwendet und vergeudet hat, Gott zurück): alſo nicht als Vernichtung iſt dieſer Zuſtand der gänzlichen Vereinigung zu betrachten, wenn er auch etwa mit dem Schlaf verglichen wird. Denn der Schlaf iſt ja auch keine Vernichtung, und wer kann doch eigentlich wiſſen, welcher Genüſſe die Seele im Schlaf fähig iſt, aus welcher Quelle jener Balſam ſtrömt, mit dem ein geſunder Schlaf auch den Geiſt erquickt. Denn daß wir uns jener Genüſſe nicht erinnern, kann nicht die Abweſenheit derſelben erweiſen, ſondern nur, daß ſie keiner Uebertragung in den wachenden Zuſtand durch Erinnerung fähig ſind, wie die Vorgänge des magnetiſchen Schlafs.

Die Erfahrung, die das indiſche Bewußtſeyn von der Vergänglichkeit des Materiellen macht, wendet es nothwendiger Weiſe von dieſem ab. Das Materielle verſchwindet, ſo zu ſagen, in der Aeſtimation des Indiers. Dem Aegypter iſt auch der entſeelte menſchliche Leichnam noch heilig, der Indier ſucht denſelben ſo ſchnell als möglich, durch das verzehrendſte Element, zu zerſtören und in die Elemente wieder aufzulöſen. Von allen Sterblichen zuerſt, ſagt Herodotos, haben die Aegyptier gelehrt, daß der im Tode übrig bleibende Theil des Menſchen durch neue Geburt in die materielle Welt zurückkehre. Dieß iſt angemeſſen dem Standpunkt des ägyptiſchen Bewußtſeyns. Der Aegypter, ſcheint es, nimmt die unerläßliche Nothwendigkeit jenes Kreislaufs, vermöge deſſen

Digitized by

die Seele nach dem Tode des Körpers die ganze Natur durchwandern muß, mit vollkommener Reſignation auf. Es iſt die einzige Art, wie der Volksglaube ſich denken kann, daß die Seele fortdaure. Denn die Lehre, daß die Abgeſchiedenen ſelig bei dem Oſiris leben, war erſt die Lehre eines weiter entwickelten Bewußtſeyns, nicht mythologiſche, ſondern prieſterliche Doktrin. Der Indier dagegen betrachtet die Seelenwanderung — die Rückkehr in die materielle Welt — als ein Unglück, doch als ein überwindliches, allerdings nicht durch ſogenannte verdienſtliche Werke oder bloß äußerliche religiöſe Handlungen überwindliches, wohl aber glaubt er es abwendbar dadurch, daß das menſchliche Weſen hier ſchon die Einheit in Gott ſucht und erworben hat, und der äußeren Welt der zertrennten und durch ihre Spannung die materielle Erſcheinung hervorbringenden Potenzen zuvor geſtorben iſt. Ein wahrhaft ewiges Heil, ein Ort des dauernden Bleibens, kann nach indiſcher Lehre nur durch völlige Sinnen- und Weltbeſiegung, durch Verzichtleiſtung auf jede andere Belohnung, als die, der Gottheit zu gefallen, ſich ihr zu nähern und ſich endlich mit ihr zu vereinigen, erworben werden. Wer mit Gott wahrhaft vereint iſt, lehren die Vedas, kommt nicht wieder. Es kehrt nicht zur Sterblichkeit, ſagt Kriſchna in einer von F. Schlegel überſetzten Stelle der Bhagwadgita,

Es kehrt nicht zur Sterblichkeit, die vergänglich, der Leiden Haus,
Wer mich erreichte noch zurück, hoch am Ziele der Vollkommenheit.
Wiederkehrender Art ſind aus Brama die Welten all.

(Der bloße Brama iſt nur der Urheber der Welt der Erſcheinungen, das Princip der materiellen Welt, in der Seelenwanderung ſtattfindet)

Wer mich erreicht, iſt der fernern Geburt befreit.

Der indiſche Moment iſt der Moment des Zergehens des Materiellen der Mythologie, die in dem griechiſchen Bewußtſeyn gleichſam ihre Wiedererſtehung, ihre Palingeneſie feiert. Aegyptiſche, indiſche, griechiſche Mythologie verhalten ſich zueinander, wie Leib, Seele, Geiſt. Die ägyptiſchen Götter ſind leibliche, körperliche, die indiſchen ſind geiſterhafte, geſpenſtige Weſen (Uebergang in eine höhere Welt), die griechiſchen als dritter Moment ſind geiſtig-leibliche Weſen; ſie ſind leiblich,

Digitized by

aber zugleich geiſtig verklärt: wie nach der chriſtlichen Vorſtellung die Leiber der Auferſtehung σώματα πνευματικά.

Hat der Naturproceß (und im mythologiſchen Proceß wiederholt ſich nur der allgemeine Naturproceß), hat dieſer einmal den Menſchen erreicht, ſo ſind nur noch die drei Momente möglich: 1) der Menſch in ſeiner leiblichen Erſcheinung — dieſer (der leiblichen Erſcheinung) iſt das Bewußtſeyn in der ägyptiſchen Mythologie noch ganz hingegeben, daher jenes religiöſe Streben nach Erhaltung, ſelbſt des entſeelten Leibs —; 2) der Menſch im Zuſtand der Seele — der immateriellen Einheit, wenn die materielle zergangen iſt —. Hier tritt der Gegenſatz von Seligkeit und Unſeligkeit ein, je nachdem der Menſch im Zuſtand der Seele Ruhe zu finden vermag, oder in die materielle Welt zurückverlangt. Der dritte mögliche Moment iſt, wo die immaterielle Einheit verklärend in die materielle wieder eintritt, und auf dieſe Art ein erſt ewig bleibender und vollendeter Zuſtand erreicht wird. Unter den drei Mythologien iſt die indiſche Mythologie inſofern die vorzugsweiſe unſelige, als ſie in einem mittleren und inſofern unentſchiedenen Zuſtand iſt. Nehmen wir dazu den im indiſchen Weſen ſeit alter Zeit liegenden Samen einer andern, der Mythologie ebenfalls auf gewiſſe Weiſe entgegengeſetzten, aber zugleich relativ materielleren Religion, der buddhiſtiſchen, ſo begreifen wir, wie dieſe in der Stille lange Zeit in Indien gehegt, dennoch von der zarten, vom Materiellen abgewendeten Sinnesart Indiens mit Erſchrecken, ja mit einer Art von Wuth zurück und ausgeſtoßen werden mußte, ſobald ſie ſich zum ſelbſtändigen Gewächs zu entfalten anfing und das ſeelenvolle indiſche Weſen zu verdrängen drohte. Indeß wie tief der Buddismus im indiſchen Weſen gelegen, möchte daraus abzunehmen ſeyn, daß ſelbſt nach deſſen gewaltſamer Vertreibung aus ſeinem Heimathland noch immer zahlreiche Indier zu der vertriebenen Lehre ſich hingezogen fühlen. Ein eigner Anblick muß es ſeyn, an den ſteilen, faſt unerklimmbaren Anhöhen Tibets Pilgrime aus Benares, der Braminenſtadt, vermiſcht mit Pilgrimen aus Ceylon (dem Buddiſtenland) zu ſehen, wie ſie die Berge Tibets erſteigen, um in der ſichtbaren Gegenwart deſſelben Gottes, den ihre Voreltern aus ihrem Vaterlande

Digitized by Google

vertrieben haben, Vergebung der Sünden, das Heil ihrer Seelen und einigen Troſt ihres mühſeligen und zerſtörten Lebens zu finden.

Was den Indier in Religion und Philoſophie wie in bildender Kunſt und Poeſie auszeichnet, iſt die Seele. Was ihm fehlt, und was einen großen Theil der Mängel ſeines Weſens — möge es nun von der theoretiſchen oder von der praktiſchen Seite betrachtet werden — erklärt: was ihm fehlt, iſt der Geiſt der Griechen. — Die griechiſche Mythologie erweist ſich ſchon dadurch unter den letzten und vollſtändigen Mythologien als dem dritten Moment entſprechend, daß ſie das erſte Moment, das ägyptiſche, wieder aufnimmt; d. h. daß ſie den realen Gott nicht wie das indiſche Bewußtſeyn aufgibt, ſondern im Auseinandergehen feſthält.

Ehe ich darauf weiter eingehe, will ich nur zur Beſeitigung möglichen Mißverſtandes bemerken, daß die Folge, in welche wir ägyptiſche, indiſche und helleniſche Mythologie ſetzen, nicht etwa ſo zu verſtehen iſt, als wäre die erſte in die zweite, die zweite in die dritte übergegangen. Die helleniſche mußte gleich als helleniſche anfangen; ſie iſt in ihrer Art ſo urſprünglich als die ägyptiſche und die indiſche, obgleich ſie durch Feſthalten am realen Princip, das der indiſchen ganz verloren geht, wieder zur ägyptiſchen zurückbiegt. Aber eben dadurch bewährt ſie ſich als dritte in der Folge; denn der dritte Begriff iſt immer Rückkehr zum erſten oder nimmt dieſen wieder auf. Dieß läßt ſich ſelbſt an den gemeinen Kategorien nachweiſen, z. B. Einheit, Vielheit, Allheit. In der Allheit macht ſich die Vielheit wieder zur Einheit — oder, um auf unſere früheren Begriffe zurückzuſehen, ſo war die Folge dieſe: a) das Unbegrenzte, der Beſtimmung Bedürftige, b) das Begrenzende oder Beſtimmende, in dem nichts Unbeſtimmtes, d. h. keine Potenz iſt, das eben, um das Beſtimmende zu ſeyn, reiner Actus ſeyn muß. Aber das Dritte iſt das ſich ſelbſt Beſtimmende, das alſo zugleich das der Beſtimmung Bedürftige in ſich ſchließt. Oder in einem anderen Ausdruck iſt die Folge dieſe: a) reines Seynkönnen, b) reines Seyn, c) als Seyn geſetztes Seynkönnen. Das Dritte iſt nicht das Erſte, aber es iſt wieder was das Erſte. So iſt die ägyptiſche Mythologie in Bezug auf die

indiſche noch Einheit, die indiſche in Bezug auf die ägyptiſche völliges Auseinandergehen, die griechiſche iſt die im Auseinandergehen ſich wiederherſtellende, eben darum nun als ſolche geſetzte, beſonnene, geiſtige Einheit. In der griechiſchen Mythologie iſt ein Rückgang zum Materiellen, aber ſo, wie das chriſtliche Dogma von dem ſeligen oder unſeligen Zuſtand der immateriellen Exiſtenz nach dem Tode ins Materielle zurückgeht, indem ſie eine geiſtige Palingeneſie oder Wiederauferſtehung des Materiellen behauptet. Die griechiſche Mythologie ſetzt aber die Momente, deren Einheit ſie iſt, in ſich ſelbſt, nicht außer ſich, hiſtoriſch, voraus. Hieraus folgt, daß wir auch mit der griechiſchen Mythologie wieder von vorn anfangen, d. h. auf jene allgemeine Vergangenheit zurückgehen müſſen, die ihr mit der ägyptiſchen und indiſchen gemein iſt. Dieſer Moment iſt der, den wir in der allgemeinen Entwicklung ſchon durch den Begriff des Kronos bezeichnet haben, wo indeß bemerkt wurde, daß Kronos hier noch nicht den ſpeciell griechiſchen Gott bedeute, ſondern nur der von uns gewählte allgemeine Name für den noch immer unüberwundenen, aufrechtſtehenden realen Gott ſey.

Auf Kronos müſſen wir in der griechiſchen Mythologie zurückgehen; denn Kybele, die wir als Urania in der höheren Potenz, als Uebergang von Kronos zur letzten Entfaltung in unſerer allgemeinen Entwicklung dazwiſchen geſtellt, Kybele als dieſe beſondere Geſtalt iſt nicht urſprünglich helleniſch, ſondern ſpäter, erſt nach Heſiodos, in die griechiſche Mythologie eingeſchaltet oder aufgenommen worden. Indem wir nun mit der griechiſchen Mythologie wieder bis auf den Kronos zurückgehen, ſo iſt auch hier das erſtemal von dem helleniſchen Kronos als ſolchen die Rede; hier kommen zuerſt die beſonderen Beſtimmungen in Betracht, unter denen dieſer übrigens allgemeine Gott in der griechiſchen Göttergeſchichte vorkommt.

In dieſer alſo erzeugt Kronos mit Rheia (Rhea) — am wahrſcheinlichſten abzuleiten von ῥέειν, ῥεῖν, fluere, movere — Rhea iſt das in Kronos ſchon beweglich zu werden anfangende Bewußtſeyn — mit dieſer alſo erzeugt er die drei Söhne, Aides, Poſeidaon, Zeus. Allein er vergönnt dieſen Söhnen nicht ſogleich ans Licht zu treten, und

verſchlingt ſie immer wieder, oder hält ſie in ſich verſchlungen. Doch davon nachher. Denn vor allem kommt es darauf an, die Natur oder den Begriff jeder dieſer drei Perſönlichkeiten zu beſtimmen. Wegen Aides nun haben wir wohl keinen Widerſpruch zu beſorgen, wenn wir ſagen, er ſey der Kronos im Kronos, die rein negative Seite des Kronos, das ſchlechterdings ſich Verſagende, jeder Ueberwindung, alſo auch jeder Bewegung, jedem Fortgang ſich Widerſetzende im Kronos.

Agamemnon im neunten Buch der Ilias [1] ſagt in Bezug auf den zürnenden Achilles:

> Zähm' er ſich! Aides iſt unbeugſam und unverſöhnlich,
> Aber den Sterblichen auch der Verhaßteſte unter den Göttern:

ἀμείλιχος ἠδ' ἀδάμαστος. Das erſte Wort: beim Scholiaſten = ἀγοήτευτος, nicht zu beſchwören, nicht mit Worten zu begütigen — ſowie nicht mit Gewalt (ἀδάμαστος). Dieß geht auf das Unerbittliche des Hades im Hinwegraffen der Sterblichen. Aber dieſer Begriff der Strenge haftet an ihm von ſeinem Urſprung her, wie er daher auch ſchon in der Theogonie des Heſiodos gleich das Prädicat des Unbarmherzigen (νηλεὲς ἦτορ ἔχων) erhält. Zum Gott der Unterwelt wird er aber erſt; denn man könnte den Namen Aides, welcher wörtlich den Unſichtbaren bedeutet, zwar auch davon erklären, daß er den Aufſchluß verweigert, central, unſichtbar bleiben, nicht peripheriſch, nicht gegen den höheren Gott äußerlich werden will; allein alle Götter der Theogonie werden ſchon gleich bei der erſten Erſcheinung nach dem benannt, wozu ſie ſich in der Folge oder am Ende beſtimmen. Nun iſt es aber eben dem Kronos beſtimmt, aus dem Realen wieder in das Innere, ins Verborgene zurückzutreten. So heißt denn alſo eben das Negative im Kronos, d. h. das, dem beſtimmt iſt, in der Folge überwunden, in die Verborgenheit und ins Unſichtbare (τὸ ἄειδες) zurückgeſetzt zu werden, dieſes heißt ſchon jetzt Aides; es wird ja auch ſogleich beigefügt, daß er zur wirklichen Geburt nicht komme, d. h. daß dieſe Perſönlichkeit in der That noch nicht als Aides geſetzt werde. Er heißt Aides als der unſichtbar ſeyn wird, nicht als der es ſchon iſt, und eben weil er es noch

[1] v. 158. 159.

nicht *iſt*, heißt er auch der Unbarmherzige; denn als der *wirklich* Aides gewordene, der alſo dem Höheren Raum gegeben, iſt er vielmehr, wie wir in der Folge ſehen werden, der gute, der freundliche, weitherzige Gott. Bis jetzt alſo iſt der, welcher in der Folge der Unſichtbare, der Verborgene ſeyn wird, noch gegenwärtig, er beſteht und behauptet ſich noch als realer Gott. Er iſt, was in der ägyptiſchen Mythologie Typhon iſt, den die Griechen ja oft genug auch Hades nennen.

Solang dieſer Gott noch *wirkend*, gegenwärtig, nicht *als* Aides (oder zuſammengezogen Hades) geſetzt iſt, ſo lange verſagt er ſich der Umwendung ins Geiſtige, und demnach zunächſt der Materialiſirung; denn um ins Geiſtige umgewendet zu werden, muß er vorerſt dem höheren Gott zur Materie werden. Noch alſo — ſolange er nicht *als* Aides geſetzt iſt — läßt er ſich nicht als Materie des höheren Gottes behandeln. Dagegen iſt nun Poſeidaon, oder zuſammengezogen Poſeidon, ebenfalls Kronos, aber inwiefern er der höheren Potenz ſchon zur Materie geworden, ſich ihr materialiſirt hat. *Sie* ſehen, wie allmählich *an* dem realen Gott ſelbſt die Wirkungen der drei formellen Potenzen hervortreten, wodurch eben die materielle Göttervielheit entſteht. An dem realen Gott, d. h. an Kronos, iſt Aides eben der Kronos als ſolcher, Poſeidon iſt die an ihm durch die zweite Potenz geſetzte Beſtimmung oder Geneigtheit ſich zu materialiſiren. Es wäre unnöthig, wenn man ſich wegen dieſer Erklärung des Poſeidon auf eine von manchen verſuchte Etymologie des Namens aus dem Syriſchen berufen wollte, wornach Poſeidon der Weite oder ſoviel wie expansus bedeuten würde. Eine helleniſche Etymologie iſt in der That bis jetzt nicht ausgemittelt. Sicherer indeß könnte man ſich auf jenes Attribut des Poſeidon berufen, das ſchon Homer ihm beilegt, *εὐρυσθενής*, der weit, mit großer Macht ſich Ausbreitende. Von der bildenden Kunſt wird er ſtets mit weiter, breiter Bruſt vorgeſtellt. Das gleiche Prädicat werden wir auch in der Folge finden als andeutend den Moment der Expanſion, der Materialiſirung. Allein das ganze Weſen, die ganze Natur des Gottes ſpricht für unſere Anſicht. Poſeidons Weſen iſt das blinde, *ſeiner*

Digitized by Google

ſelbſt nicht mächtige Wollen und Auseinanderfahren. Denn er iſt ſchon von dem höheren Gott getrieben, ohne doch in ſich ſelbſt gekehrt zu ſeyn. Daß er als Gott des feuchten Elements vorgeſtellt wird, beruht darauf, daß das Waſſer überhaupt der erſte materielle Ausdruck jener Wolluſt der Natur iſt, die ſie empfindet, indem ſie Natur wird, indem ſie aus der urſprünglichen Spannung heraustritt, die Strenge in ihr nachläßt, die Starrheit ſich erweicht. Schon jene erſte Katabole, die durch Urania bezeichnet iſt, war von der Erſcheinung des Waſſers begleitet; in den ſyriſchen Religionen wurde jene erſte Natur, dieſe älteſte Naturgottheit ausdrücklich als Waſſer-, als Fiſchgöttin verehrt; in Babylon taucht jeden Morgen der Fiſchgott Oannes aus dem Meere auf, um bürgerliche Sitte, Geſetz und Wiſſenſchaft (nach dem erſten, noch wilden nomadiſchen Zuſtand) zu lehren. Poſeidon iſt im Materiellen, was Dionyſos im Formellen oder als Urſache iſt. Dionyſos heißt aber Herr der feuchten Natur (*κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως*)[1]. Ebenſo iſt der ägyptiſche Oſiris die das Feuchte verurſachende Potenz (*ἡ ὑγροποιὸς ἀρχὴ καὶ δύναμις*)[2] und eben dadurch Urſache aller Erzeugung, und darum muß die dem Dionyſos im Materiellen entſprechende Gottheit Poſeidon ſeyn. Doch iſt damit nur Eine Seite des Poſeidon erklärt, denn Poſeidon iſt nicht der Gott des feuchten Elements überhaupt, ſondern des wilden Meers. Das Feuchte, Flüſſige in ihm kommt von der höheren Potenz, von Dionyſos; aber das Wilde, Bittre, Salzige iſt das Kroniſche in ihm, denn er iſt nur der erweichte, gleichſam flüſſig gewordene Kronos, deſſen Unmuth und bittre Empfindung beim Gefühl der Ueberwindung ſich dem Meere mittheilt, weßhalb denn, unſtreitig in gewiſſen Myſterienlehren, wie Plutarch anführt, das Meer die Thräne des Kronos (*Κρόνου δάκρυον*) genannt wurde[3], unendlich tiefſinniger, als eine flache Phyſik, die alles in der Natur als ein bloß

[1] Plut. de Isid. et Osir. c. 34 und 35.

[2] ibid. c. 33.

[3] ibid. c. 32, wo es Plutarch als Spruch der Pythagoreer anführt. Ebendaſelbſt ſagt er von den ägyptiſchen Prieſtern, daß ſie das Meer verabſcheuen und das Salz, welches ſie Schaum des Typhon nennen.

Digitized by Google

Aeußerliches anſieht, oder eine geiſtesarme Philoſophie ſich vorſtellt, welche in der Natur keine innern Vorgänge, ſondern nur die leere Aufeinanderfolge von Begriffen zu vernehmen vermag. Alle Qualität in der Natur hat nur Bedeutung, inwiefern ſie ſelbſt urſprünglich Empfindung iſt. Die Qualitäten der Dinge laſſen ſich nicht mechaniſch, äußerlich, ſie laſſen ſich nur aus urſprünglichen Eindrücken erklären, die das Weſen der Natur ſelbſt in der Schöpfung erhielt. Wer kann ſich denken, daß der Schwefel, der ſtinkende Dunſt der Schwaden und der flüchtigen Metalle, oder die unerklärbare Bitterkeit des Meeres nur Folge einer bloß zufälligen, chemiſchen Miſchung ſey? Sind jene Subſtanzen nicht offenbar Kinder des Schreckens, der Angſt, des Unmuths, der Verzweiflung? Doch ich kehre zu Poſeidon zurück. Das Unluſtige, Unmuthige ſeines Weſens, das ſich bei Poſeidon ſelbſt noch in der Ilias durchgängig zeigt, iſt nur gleichſam der Nachgeſchmack von jenem urſprünglichen Unmuth, den der ſich überwunden fühlende Kronos empfindet. Aber weder dem Aides noch dem Poſeidon wird verſtattet, für ſich zu exiſtiren, ſondern erſt zugleich mit dem Dritten und als untergeordnete Momente deſſelben. Dieſes Dritte iſt auch Kronos, aber der von ſeinem eignen Negativen, wie von der Wirkung der entgegengeſetzten Potenz jetzt gleicherweiſe befreite Gott, der völlig ſeiner ſelbſt mächtiger, ruhiger, über alles herrſchender Verſtand iſt. Denn dieſer wird vorzugsweiſe in Zeus gedacht, wie daraus erhellt, daß in der Ilias das beſtändige Beiwort des Zeus *μητίετα* iſt, und wenn ein Mann aufs Höchſte gelobt werden ſoll, von ihm geſagt wird, er ſey *Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος*, dem Zeus an Verſtand gleich; ich erinnere noch außerdem an den königlichen Verſtand (*νοῦς βασιλικός*), den Platon dem Zeus ganz beſonders beilegt.

Alſo die unmittelbare Vergangenheit der griechiſchen Mythologie iſt Kronos; aber an dieſem ſelbſt treten als Momente hervor a) das eigentlich Kroniſche, das Negative, dem Geiſtigen Widerſtrebende ſeines Weſens, b) das dem höheren Gott Zugängliche, ſich ihm als Materie Hingebende ſeines Weſens, c) das durch den höheren Gott nun ſchon in ſich gekehrte, alſo ſeiner ſelbſt vollkommen mächtige Weſen des realen Gottes. Indem das griechiſche Bewußtſeyn ſich nicht eher ent-ſchließt

oder aufſchließt, als in der Totalität dieſer Momente, treten an die Stelle des Kronos die Götter 1) Aides, der ſchon ſeinem Begriff nach Vergangenheit iſt, 2) Poſeidon, der aber inſofern, als er erſt mit Zeus, d. h. dem völlig überwundenen Kronos, hervortritt, nicht mehr der abſolute, ſondern ſchon der dem beſonnenen Gott untergeordnete Poſeidon iſt, und nicht mehr als der erſcheint, der er geweſen ſeyn würde, wenn ihm für ſich hervorzutreten verſtattet worden wäre. Er erſcheint im mythologiſchen Bewußtſeyn nur als Sohn des ſchon überwundenen, zum Aides gewordenen Kronos, d. h. inwiefern auch das Höhere (Zeus) ſchon geſetzt iſt, alſo er erſcheint nur als Uebergangsmoment, was er ſeiner Natur nach iſt. Es läßt ſich nachweiſen, daß auch das helleniſche Bewußtſeyn poſeidoniſchen Anwandlungen ausgeſetzt war, und die myſteriöſe Mythologie bewahrt ſelbſt Erinnerungen daran; ſie ſpricht von gewiſſen Zumuthungen, die Poſeidon der Demeter, d. h., wie wir in der Folge hören werden, dem mythologiſchen Bewußtſeyn gemacht, die aber dieſe zürnend zurückgewieſen — ſo ſind unſtreitig jene wunderbaren Sagen zu erklären, die uns Pauſanias im Buch über Arkadien berichtet und auf die wir uns hier nicht weiter einlaſſen können. In jener Zeit der kroniſchen Unentſchiedenheit, da noch keiner dieſer Götter das Licht erblickt, iſt Demeter als Gattin des Poſeidon dargeſtellt, aber ſie weigert ſich ihm ſich hinzugeben, und erſcheint ſpäter, wie wir in der Folge ſehen werden, in ganz andern Verhältniſſen. Auch dadurch erſcheint Poſeidon unter Zeus Herrſchaft als ein bloßer Moment der Vergangenheit, daß er in die Göttergeſchichte nicht weiter eingreift. Heſiodos gibt ihm nur einen einzigen Sohn, den Triton, von welchem man faſt zweifelhaft ſeyn könnte, ob er für einen Gott zu halten ſey, wenn ihn nicht Heſiodos ausdrücklich einen gewaltigen Gott (δεινὸς θεός) nennte; denn in Poſeidon ſelbſt, wie in dieſem und ſeinen andern mit ſterblichen Müttern erzeugten, alſo halbgöttlichen Söhnen iſt noch das Wilde der Kronosnatur zu erkennen. Aber auch dieſer Gott Triton iſt nur ein Gott der vergangenen Zeit, der unter den eigentlichen Zeusgöttern niemals erſcheint — ausdrücklich ſagt Heſiodos, daß er ſtets bei der Mutter Amphitrite und dem königlichen Vater in den

goldnen Gemächern im Grunde des Meeres wohne. Unter den drei Göttern iſt alſo Zeus der einzige gegenwärtige, d. h. der einzige ſtehenbleibende, während Aides und Poſeidon bloße Momente der Vergangenheit ſind. Aber das griechiſche Bewußtſeyn hat alle Momente treu bewahrt, ohne ſich einem derſelben ausſchließlich hinzugeben. Die drei Götter ſind nur der auseinander gegangene Kronos, ſowie Kronos nur der Gott, der ſtatt ihrer war. Nur die drei ſind dem ganzen Kronos gleich: nicht Aides, denn er kann nur Aides werden, inwiefern er ſich als Zeus ſetzt; nicht Zeus allein, denn nur durch das Aides-Werden, d. h. nur indem er das Negative von ſich als Vergangenheit ſetzt und bewahrt, und ebenſo das blinde Hingeben an den höheren Gott, das Poſeidoniſche in ſich zur Vergangenheit macht, ſetzt ſich Kronos ſelbſt als Zeus. Zeus iſt nicht der Sohn des abſoluten, ſondern nur des zugleich Aides gewordenen Kronos. Eigentlich iſt es nur Ein Gott, der nach unten Aides, in der Mitte Poſeidon, nach oben Zeus iſt. Zeus iſt nur die der Gegenwart zugekehrte Seite des Aides, Aides nur die der Vergangenheit zugekehrte Seite des Zeus, daher er auch ſelbſt Zeus, nur der unterirdiſche Zeus — Jupiter Stygius — heißt. Obgleich alſo Zeus der höchſte, kann er ſich doch von den andern nicht trennen. Er iſt nur, inwiefern auch Aides iſt, d. h. inwiefern das Negative des Kronos überwunden. Zeus iſt nicht etwa der Ueberwinder des Kronos in dem Sinne, wie Dionyſos der Ueberwinder des materialen Gottes iſt, er iſt nicht der, durch welchen, ſondern in welchem Kronos überwunden, d. h. zugleich zu Aides geworden iſt. Aus dieſem Grunde entſtehen ſie doch eigentlich nur zugleich. Zwar wird ein Unterſchied des Alters gemacht, und Zeus heißt in Bezug auf Poſeidon und Aides der ältere, aber nur inſofern, als er doch beiden erſt zum Licht, zum geſchiedenen, beſonderen Daſeyn verholfen hat; obgleich in der Theogonie das jüngſte der Kronoskinder, iſt er doch bei Homer darum der älteſte, weil er der erſte aus der Verſchlungenheit entkommt, in welcher Kronos die andern erhält, d. h. weil erſt mit ihm Kronos in dieſer Dreiheit auseinander tritt; darum heißt er „eher gezeugt und höherer Weisheit“[1].

[1] Theog. v. 478, vgl. Iliad. 13, 355.

Weil die drei Kronossöhne sich alle gegenseitig voraussetzen, denn Kronos ist nur Aides, inwiefern zugleich Zeus, und er ist nur Zeus, inwiefern zugleich Aides — weil alle drei Momente im griechischen Bewußtseyn gleiches Gewicht haben: so konnte zwischen den drei Göttern keine zeitliche, sondern nur eine räumliche Unterscheidung eintreten. Jeder der Götter erhält eine eigne Region, die er beherrscht. Aides erhält zur Behausung das leere Dunkel (ζόφον ἠερόεντα), die Unterwelt, die Tiefe, vor der selbst graut den Göttern; denn könnte sich diese wieder erheben, so würden sie alle wieder vernichtet und verzehrt, ihr Daseyn beruht nur auf dem Unsichtbargewordenoder Untergegangenseyn dessen, was jetzt nur noch in der Tiefe ist. Ihr Graun vor diesem Verborgenen ist gleich dem Erschrecken der ägyptischen Götter beim Wiederanblick des Typhon. Poseidon aber erhält zum Antheil das graue Meer, das Tiefste von allem Oberirdischen, und sein wildes Herz sträubt sich, Zeus Willen ebenso unbedingt zu gehorchen wie die von Zeus erst erzeugten Söhne und Töchter, da Er vielmehr auf gleicher Linie mit ihm steht, gleicher Herkunft mit ihm sich rühmt; dennoch gibt er wohlgemeintem Zureden nach, und fügt sich in die Unterordnung, welche übrigens die Gleichzeitigkeit nicht aufhebt. Ganz deutlich ist dieses Verhältniß in dem fünfzehnten Buch der Ilias, in der Stelle, wo Iris, Zeus Botin, ihm folgende Botschaft bringt:

Ausruhn heißt er dich jetzo von Kampf und Waffenentscheidung,
Und hingehn in die Schaar der Unsterblichen, oder zur Meerflut.
Wenn du nicht das Gebot ihm beschleunigest, sondern verachtest,
Selber droht er sodann, zu schrecklichem Kampfe gerüstet,
Wider dich herzukommen; doch warnet er dich, zu vermeiden
Seinen Arm; denn er dünke sich weit erhabner an Stärke,
Aelter auch an Geburt; und nichts doch achtet dein Herz es,
Gleich dich ihm zu wähnen, vor dem auch anderen grauet.

Darauf antwortet Poseidon unmuthig:

Traun das heißt, wie mächtig er sey, hochmüthig geredet:
Mir, der an Würd' ihm gleicht, mit Gewalt den Willen zu hemmen.
Denn wir sind drei Brüder, die Kronos zeugte mit Rheia:
Zeus, ich selbst und Ais, der unterirdische König.
Dreifach theilte sich alles, und jeglichem ward von der Herrschaft:
— — — — — — — — — — — — —

Digitized by Google

Aber die Erd' iſt allen gemein und der hohe Olympos.
Nimmer folg' ich demnach Zeus Fügungen; ſondern geruhig
Bleib' er, wie ſtark er auch iſt, in ſeinem beſchiedenen Drittheil.
u. ſ. w. [1] (Nach Voß.)

Aus eben dieſer Stelle erhellt alſo zugleich, daß die Erde als allen Göttern gemein betrachtet wird, denn ſie iſt das, was ſie zugleich ſcheidet und verbindet. Ebenſo der hohe Olymp als Verſammlungsplatz iſt allen gemein. Aber Zeus iſt der im Aether Wohnende (*Ζεὺς αἰθέρι ναίων*), weil der ganz Geiſtige, dem der weite Himmel (*οὐρανὸς εὐρύς*), das ganz Ueberirdiſche, ausſchließlich angehört.

Indem ich nun aber die griechiſche Mythologie mit Zeus anfangen laſſe, werden Sie natürlich fragen: war denn zuvor nichts im griechiſchen Bewußtſeyn, keine andern mythologiſchen Vorſtellungen? Auf dieſe Frage: ja und nein, je nachdem man es verſteht. Das griechiſche Bewußtſeyn war bei dem ganzen mythologiſchen Proceß hergekommen, mit ihm, daß ich ſo ſage, groß gewachſen. Alle früheren Momente, durch die wir das mythologiſche Bewußtſeyn hindurch verfolgt haben, ſind in dem Bewußtſeyn des Griechen niedergelegt, um erſt in dieſem zu ihrer vollkommenen Entfaltung und Auseinanderſetzung zu gelangen. Dieſer Stoff iſt dem griechiſchen Bewußtſeyn gleichſam überliefert, und dieſer ſchreibt ſich noch von dem Proceß her. Wir ſahen dieſen Proceß in ſeiner ganzen Gewalt noch im ägyptiſchen Bewußtſeyn, aber das indiſche ſchon ſucht Befreiung von ihm; in das indiſche Bewußtſeyn fällt das Zergehen der materiellen Einheit, das Auseinandergehen der Potenzen, auf deren Einheit und Zuſammenhaltung bis dahin der Proceß beruhte; aber dieſes Auseinandergehen ſelbſt iſt nur Uebergang. Durch das Zergehen der materiellen Einheit war das freie Zurückgehen auf dieſelbe vermittelt, und dieſes freie Zurückgehen fällt in das griechiſche Bewußtſeyn, dem zwar der Stoff, aber durch den vorhergehenden Moment als ein nun ſchon das Bewußtſeyn freilaſſender, überliefert iſt, den es nun eben darum als Gegenſtand völlig freier und beſonnener Auseinanderſetzung hat. Der Stoff der griechiſchen Mythologie gehört noch dem Proceß

[1] V. 174 ff.

Digitized by Google

und inſofern der Nothwendigkeit an, die Entfaltung deſſelben iſt das völlig freie Erzeugniß des beſonnenen, des Stoffes mächtig gewordenen Bewußtſeyns. Darin liegt der Grund des Poetiſchen, das die griechiſche Göttergeſchichte von allen früheren Götterlehren unterſcheidet. Wir würden dieſen Ausgang des Proceſſes ſchon als nothwendig folgend aus den früheren Momenten behaupten müſſen. Auf die zwangvolle Einheit, in welcher die Potenzen im ägyptiſchen Bewußtſeyn gehalten waren, folgte das Zergehen der Einheit im indiſchen. Beiden kann nur wieder die Einheit, aber die freie, mit Bewußtſeyn wiedergeſtellte Einheit folgen.

Sie könnten mich hier fragen, wie es kommt, daß in dieſer Aufeinanderfolge je dem folgenden Volk gleichſam zu gut kommt, was in dem vorhergehenden geſetzt war. Woher dieſe Verkettung, dieſe ſolidariſche Verknüpfung der Völker, nach der jedes folgende den Proceß da aufnimmt, wo er im vorhergehenden ſtehen geblieben, jedes folgende nur die Rolle übernimmt, die ihm durch das vorhergehende entweder überhaupt oder zunächſt übrig gelaſſen iſt. Hierauf gibt es keine Antwort als: dieß eben iſt die Ordnung, das Geſetz, die Vorſehung des Proceſſes, für welche die getrennten Völker doch nur die Eine Menſchheit ſind, in der ſich ein großes Schickſal vollziehen ſoll. Dem Streben nach Befreiung kann nur das Freiſeyn, dem Streben nach Erlöſung nur das Erlöstſeyn folgen. Wir könnten ſagen, das indiſche Volk iſt zum Opfer für das griechiſche geworden, dem es am nächſten ſteht. Das griechiſche Volk fängt mit dem Freiſeyn gegen die Potenzen erſt an, zu welchem das indiſche nicht ohne Kampf gelangt. Darum kann es mit Freiheit auf das Materielle zurückgehen, dem ſich das indiſche erſt entwindet. Uebrigens iſt damit nicht die Möglichkeit ausgeſchloſſen, daß im griechiſchen Bewußtſeyn ſelbſt vorausgehend dem Moment der völlig freien Auseinanderſetzung ein dem indiſchen ähnlicher, paralleler Moment ſich nachweiſen laſſe, von welchem jedoch das griechiſche Bewußtſeyn aufs Materielle zurückging, während das indiſche in jener Abwendung vom Materiellen verblieb. Ueberhaupt, wenn die griechiſche Mythologie nicht erſt ägyptiſch-indiſche war, noch aus einer von dieſen entſtanden, ſo iſt nichtsdeſtoweniger vorauszuſetzen, daß jenen Mythologien

entſprechende Momente auch im griechiſchen Bewußtſeyn waren. (Die Pelasger Nomaden. Moment des Zabismus[1]).

Wir könnten uns, was die Freiheit des griechiſchen Bewußtſeyns betrifft, auch vorläufig ſchon auf das ganz andere, nämlich nicht mehr blinde, ſondern freie Verhältniß berufen, das der Hellene zu den Göttern hat, ein Verhältniß, wie es ſich beſonders in Homeros erkennen läßt, und das ein ganz anderes iſt, als in welchem wir den Aegypter und ſelbſt den Indier und jedes der vorgriechiſchen Völker zu ſeinen Göttern ſehen. Aber es ſtimmt mit dieſer Behauptung eines freien, inſofern, wenn man will, im weiteſten Sinn poetiſchen Entſtehens der griechiſchen Göttergeſchichte — eines poetiſchen Entſtehens nicht dem Stoff, ſondern der Form nach — es ſtimmt damit auch alles überein, was ſich über den Urſprung der helleniſchen Göttergeſchichte noch allerdings hiſtoriſch ausmitteln läßt. Ich erinnere hier wieder an das, was Herodotos in einer freilich bis jetzt wenig begriffenen Stelle von dem Gemüthszuſtand der Pelasger, d. h. der Urhellenen, ſagt, daß ſie zwar nämlich Götter gekannt, aber nicht die Namen unterſchieden haben[2]. Hier haben wir ja alſo jenen Zuſtand, in dem die Götter der ſpäteren Theogonie noch chaotiſch, bloß materiell, dem Stoff nach, vorhanden waren, den Zuſtand, der im pelasgiſchen, vorhelleniſchen Bewußtſeyn der Zeit der Auseinanderſetzung, Scheidung und Sonderung dieſer Götter vorausgegangen war. Durch dieſe oder mit dieſer Scheidung traten die Hellenen erſt als Hellenen hervor ins geſchichtliche Leben; als Pelasger waren ſie noch ein Theil der vorgeſchichtlichen Menſchheit, der bewahrt wurde, bis ſein Moment gekommen war, und, ſolang unentſchieden, zwar die Götter dem Stoff nach, aber nicht ausgeſprochen, in ſeinem Bewußtſeyn trug. Wir ſehen aus jener Schilderung des Herodotos, wie gleichſam die ganze mythologiſche Vergangenheit auf das Bewußtſeyn der Pelasger drückt und ſie ſtumm macht, bis der Augenblick kommt, wo ſie dieſe Vergangenheit, zu welcher ſie materiell nichts mehr hinzuzufügen haben, als Gegenſtand freier Auseinanderſetzung begreifen und zu dieſer ſich entſchließen.

[1] Vgl. die Schrift von Dorfmüller: de primordiis Graeciae, p. 35.
[2] Lib. II, 52.

Nicht weniger ſprechend iſt in dieſer Bezeichnung die ſchon in der erſten allgemeinen Einleitung[1] beſprochene Stelle des Herodotos, wo er von den beiden Dichtern, dem Heſiodos und Homeros, ſagt: Dieſe ſind es, die den Hellenen ihre Göttergeſchichte gemacht haben. Herodotos beruft ſich bei dieſem Ausſpruch ausdrücklich auf ſeine Nachforſchungen; ihm war es ein großes Anliegen zu wiſſen, wann, wie lang vor ſeiner Zeit die helleniſche Göttergeſchichte entſtanden ſey, und es iſt die Neuheit der griechiſchen Göttergeſchichte, und daß ſie nicht älter ſey als die griechiſche Dichtkunſt überhaupt, für ihn ein Reſultat von höchſter Wichtigkeit. Bekanntlich hat dieſe Stelle des Herodotos zu vielen Erörterungen unter Philologen und Alterthumsforſchern Anlaß gegeben. Der Materie, dem Stoff nach geht die Mythologie in eine zu tiefe Vergangenheit zurück, als daß Heſiodos und Homeros ſie in dieſem Sinn hätten den Hellenen machen können. Die nächſte Aufklärung der Stelle iſt, daß das Hauptgewicht auf das Wort Theogonie gelegt wird. Nicht die Materie der Mythologie, wohl aber dieſe in allen ihren Momenten frei und mit Beſonnenheit auseinandergeſetzte Göttergeſchichte verdanken die Hellenen dem Heſiodos und Homeros. Aber auch dieß kann nicht ſo buchſtäblich verſtanden werden, namentlich was Homeros betrifft; denn wir ſehen dieſen doch nie ausdrücklich mit Göttergeſchichte beſchäftigt, höchſtens gelegenheitlich werden die geſchichtlichen Verhältniſſe der Götter erwähnt, und auch da kommen Beiſpiele vor, wo dieſe Verhältniſſe noch anders erſcheinen als bei Heſiodos, und durch die erhellt, daß die Göttergeſchichte ſelbſt zu ſeiner Zeit noch nicht völlig fixirt, zur vollkommenen Feſtſetzung gelangt war, was eben auch auf Freiheit der Vorſtellung deutet. Eigentlich kann alſo Herodotos nur die Zeit bezeichnen, er kann nur ſagen wollen: die Zeit, welche den Hellenen den Heſiodos und Homeros gab, dieſe gab ihnen auch erſt die vollendete Göttergeſchichte. Erſt als das Bewußtſeyn von dem mythologiſchen Proceß ſich befreite, war überhaupt Poeſie möglich. Darum finden wir eigentliche Poeſie nicht eher als bei den Indiern und Griechen. Bei jenen war die Befreiung vom Proceß nur noch eine negative,

[1] S. 15 ff. des betreffenden Bandes.

aber weder in ihrer Denkart noch in ihrer Poeſie zeigt ſich ſchon jenes poſitivfreie Verhältniß gegen den mythologiſchen Proceß, das wir in den Griechen antreffen. Erſt indem das Bewußtſeyn von der Nothwendigkeit des Proceſſes ſoweit entbunden war, daß es, mit freiem Geiſt auf ihn zurückkehrend, zu den Geſtalten deſſelben in ein völlig freies, d. h. poetiſches Verhältniß kam, konnte die Göttergeſchichte ſo entwickelt hervortreten, als wir ſie in Griechenland finden. Zum Beweis, daß Herodotos vorzugsweiſe die Zeit meint und bezeichnen will, dient die ebenfalls in der früheren Erörterung berührte Parallelſtelle des Heſiodos, der eben daſſelbe, was Herodotos den beiden Dichtern zuſchreibt, daß ſie nämlich die Ehren und Würden unter den Göttern vertheilt, jeden den ihm zukommenden Namen und ſeine Bedeutung zugeſchieden haben, — dem Zeus zuſchreibt, den nach der Beſiegung jener Mächte der Vergangenheit, die in den Titanen dargeſtellt ſind, die Götter zu ihrem Haupt wählen, mit der Berechtigung und Obliegenheit, die Ordnung, die Verhältniſſe, die Würden unter ihnen auszutheilen, was er auch thut — *ὁ δὲ τοῖσιν ἐῢ διεδάσσατο τιμάς* —, faſt mit denſelben Worten, mit denen Herodotos das Gleiche von den beiden Dichtern ſagt. Zeus iſt der eigentliche helleniſche Gott, der Gott, in dem alle Hellenen Eins ſind: *Ζεὺς πανελλήνιος*, der Gott der Hellenen im Gegenſatz von den Pelasgern. Mit ihm fängt erſt helleniſches Leben und Weſen an.

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Nachdem wir zuerst nur überhaupt den Eingang in die griechische Göttergeschichte gesucht, dann ihre Stellung zu dem Ganzen des mythologischen Processes bestimmt haben, wie werden wir mit der weiteren Entwicklung, mit der eigentlichen Erklärung der griechischen Mythologie voranzugehen haben? Es ist bei der hellenischen Mythologie zu unterscheiden 1) ihre Eigenthümlichkeit als Moment der mythologischen Bewegung betrachtet. Hier haben wir schon auseinandergesetzt, daß sie den Moment darstellt, wo das Bewußtseyn bereits ein völlig freies Verhältniß gegen den in ihm zu Ende gekommenen Proceß erlangt hat, und nicht wie das indische unter schmerzlichen Wehen und fortdauernden Kämpfen sich von ihm loszureißen sucht, und eben darum, weil es sich schon frei gegen ihn fühlt, frei auf ihn — in die ganze Materie des Processes, von dem der Indier sich loszumachen ringt, zurückgehen und es gestalten kann. Aber eben durch dieses freie Verhältniß gewinnt die griechische Mythologie noch eine andere Seite, daß sie nämlich 2) zugleich allein auch diejenige Mythologie ist, welche mit einem vollständigen, von Anfang bis zu Ende gehenden und zusammenhängenden Götterſystem schließt. Hiedurch tritt sie über die Einzelheit ihres Moments hinaus, sie wird zur allgemeinen Mythologie, was keine der früheren war, sie wird zu derjenigen Mythologie, welche erst eigentlich den vollkommenen Aufschluß und die Erklärung aller übrigen enthält.

Verlangt man zu wissen, wie die griechische Mythologie sich im Leben dargestellt, so müssen wir auf Homeros verweisen, wenn aber

Digitized by Google

die Frage iſt, wie ſie ſich unmittelbar im Bewußtſeyn der Hellenen dargeſtellt, ſo müſſen wir uns an das Gedicht halten, das den Namen des Heſiodos führt, und welches inſofern, als uns Homeros die Mythologie doch nur im Reflex, im Wiederſchein des Lebens zeigt, Heſiodos uns aber eben dieſelbe vorſtellt, wie ſie aus dem früheren Proceß ſich entfaltend unmittelbar ins Bewußtſeyn ſelbſt eintritt, für uns der köſtlichſte Beleg unſerer ganzen Theorie der Mythologie iſt[1].

Unſere Erklärung der griechiſchen Mythologie alſo wird nur dem Gedicht des Heſiodos folgen dürfen. Dieſes hat gleichſam die Arbeit für uns ſchon gethan. Die Theogonie des Heſiodos iſt das Werk der erſten aus der Mythologie ſelbſt hervorgehenden Philoſophie. Es kann nicht meine Abſicht ſeyn, eine ausführliche und noch weniger eine allen Forderungen genügende Erklärung dieſes Gedichts hier zu geben, ein Geſchäft, das außer den philoſophiſchen Principien, die zur Erklärung der Mythologie überhaupt nöthig ſind, zugleich eine Gelehrſamkeit erfordert, die hier jedenfalls nicht an ihrer Stelle wäre.

Die Theogonie des Heſiodos iſt zwar dem Stoff nach das Erzeugniß eines wiſſenſchaftlichen Bewußtſeyns, in welches die Mythologie ſich unmittelbar und unwillkürlich aufſchloß; das Gedicht aber, in welchem dieſes wiſſenſchaftliche Bewußtſeyn ſich ausſprach, oder wenigſtens das Gedicht in ſeiner jetzigen Geſtalt könnte darum nichtsdeſtoweniger einer

[1] Homeros und Heſiodos waren die Organe, durch welche ſich die Göttergeſchichte ausſprach und zugleich auch fixirte. Denn das Reſultat eines ſo lebendigen Proceſſes mußte frühzeitig rein ausgeſprochen und feſtgeſtellt werden, um ſich nicht neuerdings zu verwirren. Dieß konnte auf zweierlei Art geſchehen: 1) im Leben und im unmittelbaren Bild des neuentſtandenen Lebens — der epiſchen Poeſie, wo die Mythologie nur als weiter entwickeltes Element des ganzen helleniſchen Lebens erſcheint: ſo in Homeros; 2) daß die Mythologie ſelbſt und als ſolche Gegenſtand und bereits als Ganzes (als Syſtem) beabſichtet wurde. Herodotos ſtellt, was die Auseinanderſetzung der Göttergeſchichte betrifft, den Heſiodos mit völlig gleicher Würde neben den Homeros. In beiden vollzog ſich nur die letzte Kriſis des helleniſchen Bewußtſeyns, wiewohl ſie ſich in beiden auf verſchiedene Weiſe darſtellt, in Homeros als Uebergang zum geſchichtlichen Leben, in Heſiodos als Uebergang zur Wiſſenſchaft. Denn dieſe beide waren ausgeſchloſſen, ſolange die Menſchheit jenem inneren Proceſſe unterworfen war.

Digitized by Google

von dem Urſprung der Mythologie weiter als Homeros entfernten Zeit angehören [1]. In welche Zeit das jetzt vorhandene Gedicht gehöre, ſcheinen außer den Spuren des von dem homeriſchen in ſo vielen Redensarten abweichenden Sprachgebrauchs — außer dieſen äußeren Kennzeichen eines ſpäteren Urſprungs des Gedichts, wenigſtens in ſeiner jetzigen Abfaſſung, ſcheinen noch andere, mehr innere Merkmale und beſonders im politiſchen und ſittlichen Charakter des Dichters liegende Anzeigen auf ein ſpäteres Zeitalter zu deuten. Dahin gehört, daß er den Königen, welche Homeros noch auf jede Weiſe verherrlicht, ſich abgeneigt beweist, und im Gegenſatz des heroiſchen und Heldenlebens, die Süßigkeiten des bürgerlichen Lebens vorzugsweiſe preist; daß er die verfängliche Frage über den Urſprung der Ungleichheit unter den Menſchen, der ungleichen Vertheilung der Reichthümer und der Ehren berührt, was offenbar eine gewiſſe Entwicklung des politiſchen Nachdenkens vorausſetzt. Auch die in dem andern Werk des Dichters (in den

[1] Den Augenblick der wiſſenſchaftlichen Beſinnung (unterſchieden von dem Gedicht, in welchem ſie ihren Ausdruck und ihre Ausführung fand) dem Moment der erſten Entſtehung der helleniſchen Mythologie ſehr ferne zu ſetzen, iſt um ſo weniger Grund vorhanden, als wir die Wirkungen dieſer letzten völligen Befreiung in der That nicht zu berechnen vermögen. Dieſer Moment war überhaupt ein wundervoller, und dem in der ganzen Geſchichte der ferneren Bildungen und Entwicklungen keiner wieder an die Seite zu ſetzen iſt. Alles überzeugt uns, daß nach einmal durchbrochener Schranke ſogleich und im raſcheſten Fortſchritt alle Kräfte des helleniſchen Geiſtes mächtig ſich entfalteten, und in jenem erſten Gefühl der Freiheit, während zugleich noch die ganze Kraft, der ganze Impuls der mythologiſchen Bewegung ihnen zu Statten kam, erreichten, was die ſpäter nachkommende Reflexion nur langſam wieder gewinnen konnte. Spuren einer ſehr frühen, mit der letzten mythologiſchen Entwicklung gleichzeitigen, und daher offenbar auch unmittelbar aus dieſer hervorgegangenen Weisheit finden ſich eben bei Heſiodos, aber auch in manchen Erwähnungen Platons. Wohin gehören z. B. jene von Platon oft genug erwähnten παλαιοὶ λόγοι, die man doch nicht aus den Myſterien ableiten kann? Können dieſe ihrer Tiefe nach etwas anderes ſeyn als Ueberlieferungen eines recht eigentlich, wie ein lateiniſcher Schriftſteller ſich ausdrückt, von den Göttern her friſchen Geſchlechts? Ich meine die Stelle bei Seneca (Epist. XC): Non tamen putaverim, fuisse alti spiritus viros et, ut ita dicam, a Diis recentes. Vergl. eine ähnliche Aeußerung bei Cicero, Tusc. Disp. L. I, c. 12.

ἔργοις) vorkommende Schilderung des goldenen Weltalters allgemeine Gleichheit und der darauf folgenden immer schlimmeren Zeitalter, di ganze Fabel von Prometheus und die düstere Ansicht des Lebens, mi der diese schließt und die sich gleichmäßig über alle Werke des Dichter verbreitet — „Noch tausend andere Unheile wandern umher unter de Menschen, voll ist die Erde von Uebeln, voll auch das Meer" u. s. w. – dieß alles gehört zu den Vorzeichen einer Veränderung der Dinge un des allgemeinen Zustandes, die in Griechenland durch den Uebergan von der früh entarteten heroisch-monarchischen Verfassung in die repu blicanische des späteren erfolgte. Mit diesem Verfall des monarchische Lebens ging aber auch die eigentliche homerische Welt unter, und u streitig erhielt mit den andern Gedichten des Hesiodos auch die The gonie erst in dieser Zeit wenigstens ihre letzte Ausbildung und eine Vorzug vor der homerischen Poesie, die durch die später hervortretend lyrische Dichtkunst und Gymnastik vollends in solche Vergessenheit fie daß erst die später sich erhebenden, mit einer Art von monarchisch Gewalt wieder bekleideten Volksherrscher, Solon und die Peisistratide die homerischen Gedichte wieder ans Licht zogen. Inzwischen möch wohl manches, was zur Differenz zwischen Homeros und Hesiodos g rechnet und aus einer Differenz des Zeitalters erklärt wird, auf Re nung eines ursprünglichen und mit der Existenz der griechischen Nati gleichzeitigen Gegensatzes zu setzen seyn. Ich meine den Gegensatz zr schen dem dorischen und jonischen Princip, der durch die ganze griechis Bildung hindurchgeht. Es wird jetzt außer einer eigenthümlichen do schen Musik und Architektur ebensowohl auch dorische Sculptur, Poe und Philosophie unterschieden. Der Charakter der hesiodischen Poesie durchaus dorisch; und sollte nicht auch in der verschiedenen Weise, r sich die Mythologie in Homeros und wie sie sich in Hesiodos darstell nur die Grundverschiedenheit der dorischen und der jonischen Auffassu überhaupt zu erkennen seyn? Wer unmittelbar von Homeros oder r vorzüglich nur der homerischen Darstellung folgenden Schriftstellern z. zu Pindaros kommt, findet sich nicht wenig überrascht, hier vieles g anders und manches auch zu finden, wovon bei Homeros keine Sp

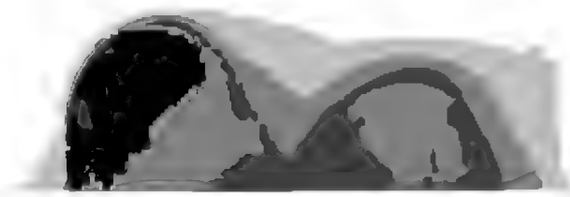
iſt. Auf jeden Fall halte ich die Behauptung feſt, daß die Richtung, welche ſich in Heſiodos zeigt, in ihrer Art ebenſo urſprünglich als die homeriſche iſt. Inzwiſchen iſt es allerdings nicht möglich vor jetzt darüber mich ganz auszuſprechen; denn dazu gehörte, daß ich mich auch über den Homeros, d. h. über die größte, wundervollſte und unbegriffenſte Erſcheinung des Alterthums ausgeſprochen hätte, wozu jetzt noch nicht Zeit iſt. Ich ſuche hier überhaupt vorerſt das Einzelne begreiflich zu machen, und behalte mir das letzte Wort über griechiſche Mythologie und Bildung, welches jene Einzelheiten als erklärte ſchon vorausſetzt, für eine ſpätere Zeit vor.

Ich habe das Gedicht des Heſiodos erklärt als Erzeugniß eines wiſſenſchaftlichen Bewußtſeyns, in welches die mythologiſche Bewegung in ihrem letzten Moment oder durch ihre letzte Kriſis ſich von ſelbſt und unwillkürlich aufſchloß. Mit dem letzten Moment, wo die immer noch unterhaltene Spannung auf einmal und völlig nachließ, wurden dem Bewußtſeyn alle Momente der früheren Bewegung als geſchichtliche Momente klar, da erhoben ſich ihm die Götter der Vergangenheit von ſelbſt zu Perſonen eines theogoniſchen Heldengedichts. Heſiodos erfindet dieſe Götter nicht, er ſetzt ſie als bekannt und im Bewußtſeyn vorhanden voraus, er bemüht ſich nur, ihre Verhältniſſe zueinander und die Abſtammung des einen von dem andern ins Licht zu ſetzen, auch dieß auf eine Weiſe, daß man leicht ſieht, er ſelbſt ſteht dabei noch immer unter der urſprünglichen Eingebung jener Nothwendigkeit, welche die ganze Mythologie erzeugte. Es gibt daher, welche Vorſtellung man ſich übrigens von dem Zeitalter und der ſucceſſiven Entſtehung des jetzt vor uns liegenden Gedichts machen möge, doch weder eine ältere, noch ächtere Quelle, ſobald es darauf ankommt zu zeigen, wie ſich in dem helleniſchen Bewußtſeyn die Mythologie zuerſt als Syſtem, als Ganzes geſtaltet habe — und auch unſere Erklärung der griechiſchen Mythologie folgt alſo nun dem Gedicht des Heſiodos.

Das zu Ende gekommene mythologiſche Bewußtſeyn mußte, wie ich mich früher ſchon einmal ausdrückte, auch über den Anfang klar werden. Hier, wo es zuerſt ſich befreit fühlte, löste ſich ihm

der Zauber (denn eine Art von Verzauberung war es doch, in der sich das Bewußtseyn während des ganzen Processes befand), es löste sich ihm hier zugleich das ganze Gewebe des Schicksals auf, dem es in der ersten Erzeugung der Mythologie unterworfen war, die ganze Bewegung wurde ihm durchsichtig vom Anfang bis ins Ende.

Wenn dem ans Ende gekommenen Bewußtseyn jener Zustand vor allem wirklichen Bewußtseyn, also auch vor aller Bewegung jene im Urbewußtseyn gesetzte Einheit der Potenzen sich darstellt, durch deren Trennung oder Spannung erst der mythologische Proceß bedingt ist, so wird ihm diese im Verhältniß zu der nachfolgenden empirischen Erfüllung des Bewußtseyns, welche eben durch die gegenseitige Spannung und Trennung der Potenzen entsteht, nur als absolut durchdringliche, widerstandlose Einheit und Tiefe, nur gleichsam als Götterabgrund erscheinen. Die Vorstellung dieser Einheit im Anfang der Theogonie ist das Chaos. „Zuerst ward Chaos". In dem Wort, von welchem herkommt, χάω, χαίνω, χάζω, liegt der Begriff des Zurückweichens in die Tiefe, des Aufgethanseyns, des Offenstehens, der aber auf den höheren des Nicht-Widerstand-leistens (das nur im Concreten stattfindet) zurückkommt. Ferner ist dieses Negative des ersten Begriffs auch darin ausgedrückt, daß in demselben Wort zugleich die Vorstellung der Bedürftigkeit, des Mangels enthalten ist. Wegen dieses herrschenden Begriffs, Abwesenheit des Concreten, Widerstandslosigkeit, ist denn freilich späterhin das Wort Χάος auch für den leeren Raum überhaupt oder insbesondere den Luftraum gebraucht worden; ferner überhaupt für das bloß Potentielle, sofern es dem Actuellen, dem schon Bestimmten, Charakterisirten entgegensteht, daher es denn allerdings zuletzt auch die aller Form oder Eigenschaft ermangelnde Materie bedeuten konnte, wiewohl ich ein Beispiel dieser Bedeutung aus griechischen Schriftstellern vermisse, indem namentlich Platon selbst in Stellen wo es ihm so nahe lag dieses Ausdrucks als des einfachsten und kürzesten sich zu bedienen, dieses Wort nicht gebraucht, z. B. im Timäos wo er von der Mutter und Unterlage alles Sinnlichen spricht, die weder Erde, noch Luft, noch Feuer, noch Wasser genannt werde, un



ized by Google

ebenſo wenig von dem etwas ſey, was aus dieſen hervorgehe, noch ſogar etwas von dem, woraus dieſe ſelbſt entſtehen, ſondern etwas ganz Unſichtbares und Geſtaltloſes [1]. Hier wäre alſo der Begriff des Chaos an ſeiner Stelle geweſen, wenn es dem Griechen wirklich die form- und geſtaltloſe Materie bedeutet hätte. Allein es iſt offenbar ein höherer und mehr metaphyſiſcher Begriff.

Noch weniger aber freilich iſt der durch Vermittlung des Ovidius uns zugekommene Begriff des Chaos richtig, nach welchem es einen Zuſtand der materiellen Verwirrung aller Elemente bedeutet, wie man ſie in den phyſikaliſchen Kosmogonien der Anordnung der Welt bald unter dieſem bald unter jenem Namen vorausgehen läßt. Es wird ſich kein Beiſpiel finden, daß ein Grieche das Wort für eine ſolche bloß phyſikaliſche Fiktion gebraucht habe. Das Chaos iſt ein ſpeculativer Begriff, wie es denn in dem bekannten Schwur des Sokrates bei Ariſtophanes unter den Begriffen einer über die Götter hinausgehenden und bald ihnen feindſeligen Philoſophie oben anſteht [2]. Das Wort drückt einen rein philoſophiſchen Begriff aus, welchem die Vorſtellung von relativer Leere (nämlich gegen die nachherige empiriſche Erfüllung) und von Widerſtandsloſigkeit zu Grunde liegt [3].

[1] Tim. p. 51 A.

[2] S. Einl. in die Philoſophie der Mythologie, S. 45.

[3] Dem Paracelſus, den man, ebenſo wie ſeinen Nachfolger Jakob Böhme ſelbſt als eine gewiſſermaßen mythologiſche Natur anſehen kann, und dem eben vermöge dieſer natürlichen Inſpiration vielleicht manches Wort auf eine beſondere Weiſe klar wurde — ihm bedeutet Chaos auch das Widerſtandsloſe und inſofern Offenſtehende. Wenn er z. B. von den Bergmännlein, mit denen er überhaupt viel zu thun hat, ſagt: ſie gehen ungehindert durch Felſen, Steine, Mauern, denn ihnen ſind alle dieſe Dinge χάος, d. h. Nichts — nicht ſowohl wie die Luft uns nicht hindert, als in dem Sinn, daß das Körperliche für ſie eigentlich gar nicht exiſtirt: ſo ſieht man wohl, wie weit entfernt er iſt, unter Chaos eine verworrene Maſſe, ein Durcheinander aller kosmiſchen Stoffe zu denken, etwa wie Ovidius das Chaos beſchreibt in Ausdrücken, die auch der ausſchweifendſten Corpuscular- oder wie man jetzt ſagt, Molecularphiloſophie doch zugleich zu palpabel ſcheinen möchten:

Lucidus hic aër et quae tertia corpora restant,
Ignis, aquae, tellus, unus acervus erant.

Einen ſolchen rein philoſophiſchen Begriff des Chaos vorauszuſetzen, beſtimmt mich beſonders auch die analoge Perſönlichkeit einer der griechiſchen nahverwandten Mythologie — ich bemerke jedoch: das Chaos ſelbſt, das Homeros nicht kennt, iſt keine Perſönlichkeit und war auch von Heſiodos nicht ſo gemeint — dagegen iſt in einer andern Götterlehre an den Anfang aller Entwicklung eine Geſtalt geſetzt, welche mir ganz das Chaos zu vertreten ſcheint. Ich meine den altitaliſchen Janus, der, wenn nicht dem Namen nach, was freilich nicht jedem ſofort einleuchtet, ob ich gleich den Beweis davon führen werde, aber doch dem Begriff nach ganz mit dem Chaos übereinſtimmt: eine Erwähnung, die mir zugleich Gelegenheit verſchafft, mich darüber zu erklären, daß in dieſer nun zu Ende gehenden Entwicklung weder der Mythologie der Etrusker, noch der Lateiner, noch der Römer eine beſondere Stelle angewieſen wird. In dieſer Beziehung will ich nur bemerken, daß ich nach Unterſuchungen, an denen ich es nicht habe fehlen laſſen, ganz zu der Ueberzeugung anderer Forſcher gelangt bin, nach welcher die helleniſche Mythologie auf der einen, und die italiſchen von der andern Seite, obwohl voneinander unabhängig, doch wahre leibliche Schweſtern ſind, nicht eigentlich verſchieden dem Ausgang nach — es iſt in allen derſelbe Ausgang, daſſelbe Ende der Mythologie geſetzt —, ſondern nur verſchieden durch Nebenbeſtimmungen, und dadurch, daß einzelne Momente, die z. B. in der griechiſchen Mythologie untergeordnet ſind, in jenen mehr hervortreten. Dieſe italiſchen Mythologien werden wir alſo bloß ſubſidiariſch brauchen, d. h. wir werden ſie nur da citiren, wo ſich irgend eine unſerer Behauptungen über dieſelbe dadurch erläutern oder beſſer begründen läßt. Bei dieſer Beſchaffenheit der Sache würde eine beſondere Entwicklung dieſer mythologiſchen Syſteme nur noch ein gelehrtes Intereſſe darbieten. Außerdem iſt gerade in dieſen italiſchen Religionen noch ſo manches dunkel und ſtreitig, daß ich, um ſie zum Gegenſtand einer beſonderen Entwicklung zu machen, mehr Zeit, als mir zu Gebot ſteht, in Anſpruch nehmen würde. Ich will bei dieſer Gelegenheit erinnern, daß ich auch andere Götterlehren nicht in Betracht gezogen habe, beſonders ſolche, die eigentlich

nicht original und in der Geſtalt wenigſtens, in der ſie zu uns gelangt ſind, unwiderſprechlich nur das Entſtellte irgend eines Urſprünglichen ſind (nur die urſprünglichen Momente der mythologiſchen Bewegung gehören in unſere Entwicklung). Ferner auch ſolche konnte ich nicht beachten, deren Entſtehung wir außer Stand ſind geſchichtlich bis auf die erſten Anfänge zu verfolgen. Ich habe hiebei beſonders die altgermaniſche ſowie die ſkandinaviſche Mythologie im Auge. Die erſte müßten wir nicht bloß reſtauriren, wie man ein Kunſtwerk reſtaurirt, von dem einige Theile fehlen, ſondern wir müßten ſie aus wenigen Spuren beinahe ganz erſchaffen; die ſkandinaviſche wird von ihren eifrigſten Anhängern zwar aus Aſien abgeleitet, ſie geſtehen aber dabei, daß ihre Vorſtellungen ſich dem Charakter des Nordens bequemt, d. h. daß ſie ihre Urſprünglichkeit verloren habe (ſchon unter dem Einfluß des Chriſtenthums). Auf ſolche bloß zufällig, nämlich durch Alteration irgend eines Urſprünglichen, entſtandene Bildungen aber können wir uns hier nicht einlaſſen [1].

Was nun aber den altlateiniſchen Janus betrifft, ſo iſt dieſer allerdings eine zu bedeutende Geſtalt und zu erklärend für den Begriff des Chaos ſelbſt, als daß wir ihn nicht bei Gelegenheit des letztern erwähnen und mit in unſere Entwicklung aufnehmen ſollten. Nur wollen wir zuvor noch etwas tiefer in den beſtimmten Begriff des Chaos eindringen; denn bis jetzt blieben wir nur im Allgemeinen; Janus aber iſt eine beſtimmte Geſtaltung des Chaos.

„Siehe zuerſt", ſagt Heſiodos, d. h. vor allem ward „Chaos". Die gemeine Vorſtellung des Chaos, wie ſchon bemerkt, nimmt es als rudis indigestaque moles, als eine Verwirrung materieller Elemente, da keine Geſtalt möglich. Ich habe gezeigt, daß dieſer Begriff wenigſtens nicht griechiſch iſt, nicht von den Griechen mit dem Wort verbunden worden. Wenn im Chaos eine Verwirrung gedacht würde, ſo könnte es zunächſt wenigſtens nur eine Verwirrung immaterieller Potenzen

[1] Zu bemerken wäre hier auch der Gegenſatz des Germaniſchen und Slaviſchen. Die germaniſche Götterlehre, ſoweit von einer ſolchen im Allgemeinen die Rede ſeyn kann, hat ihr Vorbild in einer aſiatiſchen Mythologie, die ſlaviſche dagegen ſteht mit dem Buddismus im Zuſammenhang.

Digitized by Google

ſeyn. Wenn wir nun aber an ein früheres Beiſpiel wieder erinnern, den in ſeiner Weſentlichkeit, d. h. als bloßen Punkt, angeſehenen Kre ſo iſt hier ein und derſelbe Punkt als Peripherie und als Durchmeſ und als Mittelpunkt zu erklären, d. h. er iſt als nichts davon insb ſondere auszuſprechen, wir wiſſen nicht, als was von dieſen insbeſond wir ihn beſtimmen ſollen, eigentlich alſo — wenn von Verwirrung Rede ſeyn könnte — ſind wir verwirrt, indem wir etwas in Gedank unterſcheiden, was wir im Gegenſtand nicht auseinander bringen könne aber der Punkt ſelbſt iſt darum nichts Verworrenes, kein Chaos jenem Sinn, wo man ein verworrenes Aggregat darunter verſteht. Ga richtig aber würden wir ſagen: der Punkt ſey der Kreis in ſeine Chaos, oder er ſey der chaotiſch angeſehene Kreis. Auf gleiche Weiſe leicht einzuſehen: in Gott iſt a) das ſeyn Könnende ſeines Weſen d. h. das, wodurch er ein anderer von ſich ſelbſt, ſich ſelbſt ungle ſeyn kann, b) das nothwendig ſich ſelbſt Gleiche, und eben daru rein Seyende ſeines Weſens. Aber das ſich ungleich bloß ſeyn Kö nende iſt von dem nothwendig ſich ſelbſt Gleichen nicht zu unterſche den, und eben darum ſind beide auch von dem Dritten, dem im ſich ungleich-Seyn ſich gleich Bleibenden — dem was als ein anderes (al Objekt) Es ſelbſt (Subjekt) bleibt — dem Geiſt nicht zu unterſcheide Mithin ſetzen wir auch hier eine Dreiheit in unſern Gedanken, die i Gegenſtand ſelbſt nicht auseinander zu bringen iſt; in Gott iſt abe darum kein Verworrenes; dennoch können wir ſagen, die drei Potenze vor ihrem Auseinandertreten ſeyen für uns Chaos, d. h. ſie ſind fü uns ineinander und im Gegenſtand nicht auseinander zu bringen. Da Chaos iſt alſo 1) nach ſeinem wahren Begriff nicht eine phyſiſche Ein heit bloß materieller, ſondern eine metaphyſiſche Einheit geiſtiger Poten zen, aber es iſt 2) ebenſowenig eine Einheit unbeſtimmt oder unendlic vieler Elemente (wie das materielle Chaos gewöhnlich auch gedacht wird) ſondern es iſt die beſtimmte Einheit einer ebenfalls beſtimmten und ab ſolut geſchloſſenen Zahl von Potenzen.

Insbeſondere dieſe letzte Beſtimmung nun iſt die in der Geſtalt des Janus hervortretende, und es wäre demnach, wenn dieſer äußere

Bezug zugleich als ein innerer, in der Sache gegründeter ſich erwieſe, die im Ganzen der griechiſchen parallele römiſche Mythologie wäre doch dadurch zugleich als ein Fortſchritt bezeichnet, daß ſie die Ureinheit nicht mehr bloß als Chaos, ſondern zwar als Chaos, aber mit Unterſcheidung ihrer Momente hätte. Janus aber wäre demgemäß wirklich der nur gleichſam perſonificirte, d. h. der völlig beſtimmte Begriff des Chaos.

Um dieß näher zu zeigen, bemerke ich vorerſt, daß, obgleich eine Statue des Janus erwähnt wird, hier nicht von dem Janus in ganzer Figur die Rede iſt, ſondern bloß von dem Januskopf, der ein Doppelgeſicht iſt, oder aus voneinander abgewendeten Geſichtern beſteht. Der Januskopf wäre alſo zwar auch die Einheit, die im Chaos gemeint iſt, aber die ſchon im Moment des Auseinandergehens, und demnach der Erkennbarkeit, dargeſtellte Einheit. Ich ſage alſo nicht: Janus iſt das Chaos ſchlechthin, ſondern das ſchon erkennbare, in ſeinem Begriff auseinander gehende, oder, was auf daſſelbe hinausläuft, er iſt das im Auseinandergehen begriffene Chaos. Die beiden voneinander abgewendeten Geſichter wären eben die einander urſprünglich zugewendeten Potenzen, die ſich zu einander wie + und — verhalten. Solange das, was Minus ſeyn ſoll, reines Können ohne Seyn, ſolange dieß in ſeiner Negativität beſteht, ſetzt es das reine Plus, das reine Seyn, in dem ebenſo kein Können iſt: es ſetzt dieſes und zieht es an, ſich mit ihm gleichſam bedeckend und nur Ein Weſen darſtellend. Hier ſind beide Potenzen nach innen gewandt, und daher nach außen = 0 = Chaos. Hier iſt die Einheit in ſich ſelbſt vertieft, unerkennbar, gleichſam abgründlich, wie das Chaos gedacht wird. Erhebt ſich aber das, was — ſeyn ſollte, zu +, ſo zieht es das ſeiner Natur nach Poſitive (denn es ſelbſt iſt nicht das ſeiner Natur nach, ſondern nur zufällig Poſitive) nicht mehr an, ſondern ſtößt es zurück. Beide wenden ſich voneinander ab und ſtehen mit abgewendeten Geſichtern aneinander. Dieſes iſt dann die nach außen geöffnete Einheit, wie ſie im römiſchen Janus dargeſtellt iſt. Wenn alſo Ovidius in den Faſtis ſogar vom Janus ſagt: Tibi par nullum Graecia numen habet, ſo iſt dieß richtig, wenn man unter numen ein perſönliches Weſen verſteht. Denn das Chaos iſt noch

Digitized by Google

unperſönlich gedacht. Man führt zwar auch griechiſche Münzen, meiſt von Tenedos, jedoch, wie man verſichert, auch einige atheniſche Münzen an, auf denen eine Art von Januskopf vorkommt; allein es iſt zweifelhaft, ob der Doppelkopf jener Münzen gerade ein Januskopf ſey. Bei letzterem ſind die beiden Geſichter männlich und bärtig; auf jenen iſt das eine Geſicht ein weibliches. Vielleicht iſt alſo damit nichts angedeutet, als jene allgemeine, durch die griechiſche Mythologie im Ganzen hindurchgehende Idee von der Verbindung der männlichen und weiblichen Urkraft. Zum Ueberfluß finden ſich auf eben dieſen Münzen zugleich die Zeichen von Sonne und Mond abgebildet, woraus man freilich nicht berechtigt iſt zu ſchließen, daß der Verfertiger dabei Sonne und Mond für etwas anderes oder Höheres als bloße Symbole der männlichen und weiblichen Urkraft gedacht habe. Man iſt alſo auf keinen Fall veranlaßt in dieſen Münzen einen Januskopf zu ſehen, ob es gleich möglich bleibt, daß man durch dieſe Nebeneinanderſtellung eines männlichen und eines weiblichen — voneinander abgewendeten — Geſichts ebenfalls eine urſprüngliche Einheit ausdrücken wollte, die, als ſelbſt ungeſchlechtlich, ein Neutrum, wie Chaos, ſey, oder beide Geſchlechter nur unausgeſprochener Weiſe (nur potentiell) in ſich enthalte, die erſt unterſchieden werden, wenn die Einheit auseinander gehe. Die mythologiſchen Urpotenzen B und A^2 erſcheinen ja auch in der Folge des Proceſſes als männlich und weiblich. Indeß damit wären nur erſt zwei Potenzen gegeben. Nun aber befindet ſich auf römiſchen Aſſen zwiſchen beiden Köpfen ein Symbol, das offenbar Zeichen der dritten Potenz iſt. Dieſes Symbol zwiſchen den voneinander abgewendeten Köpfen iſt der wachſende Mond[1]. Die älteren Erklärungen dieſes Sym-

[1] Dieſes Symbol findet ſich auf der in Millins Galerie Mytholog. enthaltenen Abbildung. Darüber ſagt Herr Prof. Gerhard in einem an mich gerichteten Billet: „In dem Janus lunatus bei Millin (I, 5. 6) wird es ſchwer ſeyn, die offenbar ziemlich freie Zeichnung nach dem jetzt verſchwundenen Original des Museo Arigoni zu conſtatiren. Dagegen ſcheint ein anderes Exemplar unzweifelhaft, welches in einem Heft des Trésor de Numismatique, pl. I, Nro. 13, in mechaniſch getreuer Zeichnung ſich befindet, und im Texte dieſes Werks p. 6, obs. 5 auch als Janus Lunus beſprochen iſt".

Digitized by Google

bols beziehen es darauf, daß Janus ἔφορος τοῦ παντὸς χρόνου, Aufſeher der geſammten Zeit: Zeitgott ſey; allein 1) iſt nicht recht klar, wie man dieſen Begriff eines die Zeit beherrſchenden Gottes durch einen zunehmenden Mond deutlich ausgedrückt glauben konnte, 2) würde alsdann dieſes Zeichen den Janus im Ganzen, oder es würde wieder den Begriff des ganzen Janus ausdrücken. Aber es iſt viel wahrſcheinlicher, daß durch jenes Symbol, das auf römiſchen Aſſen vorkommt, wirklich ein Drittes, alſo ebenfalls nur eine Potenz bezeichnet werden ſoll; denn wo einmal zwei angedeutet ſind, iſt es natürlich, daß ein hinzugefügtes Symbol nicht das Ganze, ſondern ebenfalls ein Beſtimmtes, alſo ein Drittes bedeute. Dazu kommt, daß man auf andern Aſſen ſtatt des wachſenden Monds ein anderes Symbol findet, das Eckhel[1] ſelbſt nicht genauer zu beſtimmen wagt; er ſagt nur: Protuberat quid flori, ſorte Loto simile; auch ein in Graevii Thesaurus[2] als Gott abgebildeter Janus trägt eine dreiblättrige Blume in der Hand; was es aber ſey, ſo iſt wenigſtens nicht zu verkennen, daß es ein in drei Spitzen oder Blätter auslaufendes Symbol iſt, wodurch es denn ebenfalls als Drittes, oder als höchſte, die ganze Dreiheit zuſammenfaſſende Potenz bezeichnet iſt.

Wie ſoll aber der wachſende Mond die dritte Potenz bezeichnen? Antwort. Der wachſende Mond iſt zunächſt nichts anderes als Symbol des Zukünftigen, und zwar des unfehlbar Künftigen, alſo des noch nicht Seyenden, aber ſeyn Sollenden, die dritte Potenz iſt aber an ſich die zukünftige und wird auch in den Myſterienlehren immer als noch nicht ſeyend, ſondern nur als kommend vorgeſtellt (auf dem Haupt des Horos iſt ebenfalls der Halbmond). Eben damit, daß dieſes Dritte noch im Kommen gedacht iſt, war auch gegeben, es nicht als Perſon (durch ein Geſicht) vorzuſtellen, ſondern bloß durch ein allgemeines Symbol anzudeuten. Und ſo hätten wir denn in dem Januskopf das vollkommenſte Symbol der drei urſprünglichen Potenzen, die ſich nach den früher erklärten Begriffen wie Seynkönnendes, Seynmüſſendes und Seynſollendes verhalten, das Symbol dieſer Potenzen in ihrem

[1] Doctr. Num. Vet. I, p. 5 und 215.
[2] Ant. Rom. VIII.

Digitized by Google

Auseinandergehen, aber wie ſie doch zugleich als unzertrennlich erſcheinen. Damit alſo wäre der höchſte Begriff, von dem wir in der Erklärung der ganzen Mythologie ausgegangen ſind, in dieſer ſelbſt bildlich nachgewieſen. Unſer Princip wäre als Ende der Mythologie gefunden.

Was ich indeß bis jetzt über die Idee des Janus vorgetragen, betrachte ich bloß als Beweis, daß in der Geſtalt des Janus die Elemente einer ſolchen höheren Deutung, als wir ihm geben wollen, vorhanden ſind, d. h. daß dieſe Deutung möglich iſt. Aber folgt nun daraus auch, daß ſie nöthig iſt? Wäre der Vorzug, den man ihr gäbe, nicht bloß die Folge einer einſeitigen Vorliebe für ſogenannte höhere Erklärungen, während einfachere und dem gemeinen Verſtand einleuchtendere ganz nah bei der Hand ſind? Wie nahe liegt es z. B. in dem Doppelgeſicht des Janus Vergangenheit und Zukunft überhaupt zu ſehen, und da die einander ablöſenden Zeiten oder Zeitperioden in einem ſolchen Verhältniß ſtehen, daß das Ende der einen der Anfang der andern, wie natürlich wäre es, den Anfang des Jahrs mit einem ſolchen Doppelſymbol zu bezeichnen, von dem nachher auch der erſte Monat des Jahres ſeinen Namen erhielt! Wenn man alſo freilich nichts vor ſich hätte als das Symbol ſelbſt, und ſonſt etwa höchſtens noch wüßte, daß dem Janus alle Thüren und Durchgänge geheiligt waren, ſo könnte man ſich begnügen zu ſagen, das Bild des Janus werde überall da an ſeiner Stelle ſeyn, wo zwei Zuſtände ſich trennen, wo ein Vorwärts und Rückwärts unterſchieden werden, kurz, Janus ſey eben nur Symbol der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft überhaupt. Aber wenn nun z. B. Macrobius bezeugt, daß in den älteſten Saliariſchen Gedichten Janus als der Gott der Götter verherrlicht werde (Saliorum antiquissimis carminibus Deorum Deus canitur[1]), wenn eben derſelbe erwähnt, daß Janus in den Choriamben des Sulpitius principium Deorum genannt werde, ſo beweiſen dieſe Ausdrücke, daß Janus nicht zu den erſt in Folge des mythologiſchen Proceſſes entſtandenen Göttern gezählt, ſondern vielmehr als Quelle und als Einheit der ganzen Götterwelt betrachtet wurde. Dieß kann

[1] Macr. Sat. Lib. I, c. 9.

Digitized by Google

er aber nur ſeyn, wenn er die Einheit der den Proceß verurſachenden, alſo der formellen Götter iſt. Deorum Deus und principium Deorum kann er nur heißen als Einheit jener Urpotenzen, durch deren Trennung erſt der theogoniſche Proceß, d. h. durch deren Trennung Götter überhaupt geſetzt werden. Eben dafür ſpricht, daß auf den Janus darſtellenden Münzen außer anderen Attributen auch die ſogenannten Dioskurenhüte angetroffen werden, von denen ich hier weiter nichts ſagen kann, als daß ſie Anzeigen, Symbole eben jener unauflöslich verketteten Potenzen ſind, die von Griechen und Römern gleicherweiſe unter dem Namen Kabiren gefeiert, von den Etruskern aber, wie Varro ſagt, Dii consentes et complices genannt wurden, weil ſie nur zuſammen entſtehen und nur zuſammen ſterben können [1]. Dieſe Zeichen deuten alſo darauf, daß der Janus eine unmittelbare Beziehung auf dieſe formellen Götter hat, und zwar ſo, daß er der Gott dieſer Götter iſt, wie ſie ſelbſt wieder Deorum Dii, in Bezug nämlich auf die erſt aus ihnen hervorgehenden materiellen Götter, genannt werden, woraus ſich denn die folgende aufſteigende Reihe ergäbe. Zu unterſt die bloß gewordenen und erzeugten Götter (die concreten, entſprechend den körperlichen Dingen der Natur, Erſcheinungen von B). Ueber ihnen die verurſachenden Götter, welche nicht erzeugt, ſondern die erzeugenden, die theogoniſchen Mächte ſelbſt ſind. Dieſe ſtehen ſoweit über jenen, als über den concreten Dingen der Natur jene Trias von Urſachen ſteht, durch deren Zuſammenwirkung nach alter Lehre alles hervorgeht. Dieſe Götter alſo, die ſich als reine Urſachen verhalten, ſtehen nicht nur überhaupt über den gewordenen, ſondern ſind als die gemeinſchaftlichen Urſachen oder Principien derſelben wieder die Götter dieſer Götter. Von dieſen aber iſt dann noch ein weiterer Fortſchritt — nicht ein philoſophiſcher oder überhaupt wiſſenſchaftlicher und künſtlicher, denn wir haben hier mit einem nothwendigen, nach inwohnendem Geſetz ſich ſelbſt fortbildenden, bis in ſein Ende gehenden Proceß zu thun —; über den Deorum Diis ſteht nicht zufällig, ſondern zufolge nothwendigen Fortgangs

[1] Quia oriantur et occidant unâ, Varro (bei Arnob. adv. Gent. Lib. III, c. 40 Or.) Vgl. die Gottheiten von Samothrake, Anm. 115.

als Deorum Deus die Einheit, aus der ſie ſelbſt hervorgetreten ſind. Einen anderen Sinn konnte es nicht haben, wenn Janus von den älteſten Zeiten als der Götter Gott gefeiert, wenn er principium Deorum genannt war. Als ſolches, als principium Deorum in dieſem Sinn, iſt Janus auch dadurch anerkannt, daß in allen Opfern und Anrufungen, welchem Gott ſie übrigens gelten mögen, ſeiner zuerſt gedacht wird. Invocatur primum, cum alicui deo res divina celebratur, ſagt Macrobius[1], und Cicero[2]: Quumque in omnibus rebus vim haberent maximam prima et extrema, principem in sacrificando Janum esse voluerunt. — Initiator iſt ein gewöhnlicher Name des Janus. Man hat eine Schwierigkeit darin ſuchen wollen, daß auf dieſe Art im lateiniſchen und etruskiſchen Götterſyſtem zwei höchſte Götter angenommen werden, nämlich Janus und Jupiter. Allein wenn Janus der Höchſte genannt wird, ſo iſt dieß in einem ganz andern Sinn, als in welchem Jupiter ebenſo genannt wird; denn dieſer iſt das Haupt nur der materiellen Götter. Uebrigens wüßte ich nicht, daß Janus der höchſte gerade genannt würde, wohl aber der erſte. Die Schwierigkeit entſteht aus der Verwechslung dieſer beiden Begriffe. Jupiter iſt der höchſte in Bezug auf die materiellen Götter, nicht auf Janus; er iſt der höchſte, als der letzte, in dem alle endigen. Varro ſagt: Jovi praeponitur Janus, quia penes Janum sunt prima, penes Jovem summa. (— Prima enim vincuntur a summis, quia licet prima praecedunt tempore, summa superant dignitate)[3]. Hier werden alſo prima und summa deutlich unterſchieden. Janus iſt inſofern nicht der höchſte, als der Begriff des Höchſten ein relativer iſt, und der Höchſte andere, geringere außer ſich vorausſetzt. Janus iſt aber der Gott, außer dem noch keiner gedacht wird. Er iſt, wie geſagt, die Ureinheit und Quelle aller Götter.

Nach allem dieſem haben wir uns ſchwerlich geirrt, wenn wir den Janus nicht unter die andern Götter, nicht auf gleiche Linie mit dieſen,

[1] Macr. Sat. Lib. I, c. 9.
[2] de Nat. Deorum II, 27.
[3] Vgl. Ueber die Gottheiten von Samothrake, S. 104.

Digitized by Google

ſondern an den Anfang des Götterſyſtems und inſoweit dem Chaos des Heſiodos parallel ſetzen. Dieß vorausgeſetzt, wird ſich alles Uebrige nun von ſelbſt erklären.

Hieher gehört vor allem jene religiöſe Sitte Roms, daß zu Zeiten des Kriegs die Pforten des Janus offen ſtanden, im Frieden geſchloſſen wurden. Man hat dieſe religiöſe Sitte dadurch zu erklären geſucht, daß man annahm, jenes Heiligthum des Janus, das im Frieden verſchloſſen wurde, ſey der Ueberreſt des älteſten, nach dem feindlichen Sabinerland führenden Stadtthors von Rom geweſen, das bei der nachherigen Erweiterung der Stadt bald in die Mitte derſelben zu liegen gekommen ſey und dort bloß noch als Durchgang gedient habe; jene religiöſe Sitte alſo habe ſich von einer bei den älteſten Kriegen gegen die Sabiner üblich geweſenen Vorſichtsmaßregel hergeſchrieben. Nun ſind freilich in Kriegszeiten bei der Nähe des Feindes und des feindlichen Landes die Thore einer Stadt wichtige Poſten; allein jeder würde erwarten, daß ſie bei Friedenszeiten offen, bei Kriegszeiten vielmehr geſchloſſen wären. In Rom hätte gerade das Gegentheil ſtattgefunden. Wie hat man ſich nun das zu erklären geſucht? Auch in neuerer Zeit noch hat Buttmann, der zuletzt mit dem Janus ſich genau beſchäftigt keine beſſere Erklärung zu finden gewußt, als die ſchon Ovidius gegeben: ut populo reditus pateant ad bella profecto; alſo man ließ das Thor zu Kriegszeiten offen, damit die geſchlagene Armee ſchnell genug in die Stadt retiriren könne. Eine ſolche Vorſorge für den Rückzug ſieht mir aber jener mascula proles des Romulus nicht ſehr ähnlich; ſie erinnert mich an die Aeußerung, die ich während der Revolutionskriege von dem Officier einer geſchlagenen Armee hörte, welcher meinte, wenn man geſchlagen ſey, wiſſe man doch genau, wohin man zu gehen habe, nämlich nach Hauſe; im Fall des Siegs aber, oder wenn man vorrücke, ſey alles viel unbeſtimmter. Dieſe Erklärung alſo bedarf wohl keiner Widerlegung, und nachdem wir einmal Grund haben anzunehmen, daß Janus die höchſte Idee, nämlich die der Ureinheit ſelbſt iſt, ſo wird es uns auch nicht ſchwer fallen, in jenem religiöſen Gebrauch Roms die höhere Beziehung als bloß auf gewöhnlichen Krieg

Digitized by Google

zu ſehen. Bedenken wir überdieß, welche tiefe ſittliche und religiö Grundlage den erſten politiſchen Inſtitutionen Roms von Anfang g geben ſeyn mußte, um die reißend ſchnell und unwiderſtehlich wachſen Größe dieſes Staates in der Folge ſeiner Geſchichte zu begreifen, werden wir um ſo mehr uns geneigt fühlen, auch in Anſehung jen Gebrauchs eine tiefere und zugleich religiöſe Bedeutung vorauszuſetzen.

Solange nämlich jene Urpotenzen einander zu- und alſo überhau nach innen gewendet ſind, ſo lange erſcheint die Einheit nach außen a Ruhe, tiefer Friede; ſowie ſich die Einheit öffnet, aufthut, d. h. ſow eben jene Potenzen ſich nach außen wenden und damit auseinander gehe entſteht der Streit oder der Krieg. Wenn daher in Rom die offenſt henden Pforten des Janus Krieg, die verſchloſſenen Frieden bedeute ſo konnte dieß nur von einer Vorſtellung herkommen, die nicht weit vo dem ſpäter Ausgeſprochenen entfernt war, Krieg ſey der Vater alle Dinge (*πόλεμος ἁπάντων πατήρ*), einer Lehre, die, wie manch der älteſten ſpeculativen Wahrheiten, auch eine vom mythologiſchen Stand punkt auf den wiſſenſchaftlichen übergetragene Erkenntniß ſeyn mochte Janus als die Einheit, die in ſich vertieft nach außen Ruhe und Friede wenn ſie ſich aufſchließt, ebenſo Urſache des Kriegs und jenes Kampfe iſt, in welchem eigentlich die Fortdauer der Dinge allein begründet iſ — Janus iſt inſofern auch die Einheit des Friedens und des Kriegs, Einheit der Einheit und des Gegenſatzes[1], eine Idee, nicht zu hoch für jenen von Geſchichtſchreibern offenbar, d. h. nach pythagoreiſchen Ideen gebildeten Numa Pompilius, der zuerſt den Janus zum Zeichen des Friedens geſchloſſen haben ſoll.

Der gewöhnliche Ausdruck, mit welchem das Schließen des Janus erwähnt wird, iſt: Janum Quirinum clusit; aber eine bekannte Stelle des Horaz heißt: vacuum duellis Janum Quirini clausit, und da hier janus als Appellativum gebraucht iſt, und Durchgang bedeutet, ſo erhellt, daß Quirinus nur ein anderer Name des Gottes Janus war, will man nicht etwa aus dem Umſtande, daß Julius Cäſar einſt ſeine Krieger im Unwillen und zur Schmach Quirites anredete, und auch

[1] Janus Clusivius und Janus Patulcius eins nach Macrob. Sat. I, 9.

Digitized by Google

ſonſt Quirites friedliche Bürger bedeutet, den Unterſchied herleiten, daß Quirinus ausſchließlich den Friedens-Janus, alſo den geſchloſſenen, bedeutet habe; jedenfalls begreift ſich daraus die hohe Bedeutung des Quirinus im römiſchen Volksbewußtſeyn, in ihm war die höchſte Einheit des römiſchen Volks ſelbſt geſetzt, man begreift das Gefühl, mit welchem z. B. Horaz den Auguſtus auffordert: Laetus intersis populo Quirini.

Bekanntlich wird der der Sichtbarkeit entrückte Romulus mit Quirinus identificirt, in den er eigentlich zurückgeht. Anſtatt alſo Quirinus, wie gewöhnlich, für den Namen des vergötterten Romulus anzuſehen, wäre es richtiger, zu ſagen, jener erſte König Roms ſey vielmehr der entgötterte Quirinus, und es wäre dieß ein Beweis mehr, daß jener erſte König Roms ſammt dem Bruder Remus und ſeinem Nachfolger (Numa), daß dieſe ſelbſt nur mythologiſche Potenzen ſind, die Urgeſchichte Roms, anſtatt aus urſprünglichen hiſtoriſch gemeinten Heldenliedern, wie ein berühmter und tiefer Forſcher angenommen hat, gefloſſen zu ſeyn, vielmehr eine nur auf den hiſtoriſchen Standpunkt herabgeſetzte höhere, nämlich göttliche oder mythologiſche Geſchichte iſt, gleichwie, wenn einmal die höhere Bedeutung des Janus anerkannt iſt, man ſich leicht Rechnung machen kann, daß der Name Quirinus nicht bloß von dem ſabiniſchen curis (Spieß) herkommen wird, eine Etymologie, die übrigens lediglich auf der Auktorität ſpäterer römiſcher Schriftſteller beruht. Soll ich eine Vermuthung darüber äußern, die ich hier freilich nicht weiter ausführen kann, ſo kommt Quirinus von queo, quire, ſo viel als posse. Die vorhin erwähnten Kabiren heißen bei den Römern Dii potes (von pos, potis, woher pos-sum, ich bin mächtig, bin im Stande). Sie heißen Dii potes nicht bloß wegen des allgemeinen Begriffs ihrer Macht, nicht als Mächtige überhaupt (denn mächtig ſind am Ende alle Götter), ſondern als Gottheiten, die reine Potenzen, lautere Urſachen und über die materiellen Götter erhaben ſind. Janus nun als die Ureinheit iſt gleichſam auch die Potenz dieſer Potenzen, das Centrum, in welchem ſie ſelbſt noch bloß potentiell ſind — potentiell nämlich gegen den wirkenden Zuſtand, in dem ſie ſich nach der Zertrennung oder in der gegenſeitigen Spannung befinden. Quirinus

alſo wäre, als die Quelle dieſer Potenzen, der in dem alles Können iſt, der ſelbſt urſprünglich Könnende — der Urvermögende, penes quem oder in cujus potestate omnia sunt.

Ich betrachte es inſofern als eine nicht eben lächerliche Vermuthung des vorhin erwähnten Forſchers, wenn er als den lateiniſchen aber geheim gehaltenen Namen Roms, von dem Macrobius ſpricht, den Namen Quirium vermuthet, wenn er dieſen auch etwa anders erklärt. Dieſe Vermuthung iſt mir um ſo wahrſcheinlicher, als Quirium in der That nur gewiſſermaßen der lateiniſche Name wäre für den griechiſchen Ῥώμη, das ja auch Stärke, Kraft, Vermögen, potentia, bedeutet. Sollte man dieſe Ableitung von quire, ſo viel als posse, aus welchem Grunde immer widerlegen können, ſo würde ich dann keinen Anſtand nehmen zu erklären, daß Quirinus bloß eine weiche Ausſprache (oder eine ebenfalls durch Analogien zu unterſtützende Zuſammenziehung) von Cabirinus iſt, und ſo würde er doch als Quelle und Mittelpunkt der Kabiren, jener Urpotenzen, jener alles verurſachenden, erſcheinen. Im Reſultat käme daſſelbe heraus. Die verſchiedene Quantität der erſten Sylbe in quire und in Quirinus oder der zweiten in Cabirinus würde ich als keinen Gegenbeweis anſehen; es gibt Beiſpiele genug, und wir werden in der Folge ſelbſt einige finden, wo die Quantität der Urſylben in nominibus propriis ſich ändert. Indeß dieß ſind Nebenſachen. Unſer Hauptſatz iſt, daß Janus eine dem griechiſchen Chaos parallele Geſtalt, alſo wirklich die Urpotenz aller Mythologie iſt. Für dieſe Behauptung führe ich als ganz entſcheidenden Beweis den Vers des Ovidius an, den er dem Janus in den Mund legt, und wo dieſer mit klaren Worten ſagt:

> Me chaos antiqui (nam sum res prisca) vocabant.
> Chaos nannten mich, denn uralt bin ich ſelber, die Alten [1].

Aus dem Kopfe des Ovidius iſt dieß gewiß nicht gekommen; ſein Geſang vom Janus im Anfang der Faſten enthält, wie wir bereits an einem Beiſpiele gezeigt, ſonſt meiſt nur geringe Anſichten; es war alſo wohl eine zu Ovidius Zeit vorhandene und gangbare Ueberlieferung,

[1] Fast. I, 103.

Janus ſey — was in noch älterer oder älteſter Zeit, bei den Griechen nämlich, das Chaos geweſen. Man kann dieß nicht auf die von einigen beliebte, aber in der That flache Weiſe erklären: beide werden nur verglichen, weil das Chaos bei den Griechen der Anfang geweſen, und in der römiſchen Mythologie Janus ebenſo der alles Anfangende und Eröffnende ſey. Der Vergleichungspunkt lag tiefer, und er lag ſogar ſchon im Namen, der nun vollends entſcheidet. Chaos kommt, wie geſagt, von dem Grundwort χάω, und dieß bedeutet offenſtehen in dem Sinn, wie ein Abgrund oder wie eine alles verſchlingende Tiefe als offenſtehend gedacht wird. Woher kommt nun wohl Janus? Cicero will, es komme von eo, Janus ſey ſtatt Eanus[1]. Man geht freilich auch durch ein Thor oder einen Durchgang, aber man geht ebenſowohl einen Weg, wo kein ſolcher iſt; warum auch wäre aus Eanus Janus geworden? Nun gibt es zwar kein Verbum io, wohl aber ein Verbum hio, und dieſes lateiniſche Wort ſagt ganz daſſelbe, was das griechiſche χάω, χαίνω, offenſtehen, und Janus oder Ianus wäre ſtatt Hianus. Eine ſo naheliegende, ſcheinbar ſo wenig gelehrte Ableitung dürfte ſich vielleicht kaum hervorwagen, hätte nicht auch ſie an einem Schriftſteller des Alterthums ſelbſt einen Rückenhalt. Ich will meinen Vorgängern keinen Vorwurf daraus machen, daß ſie dieſe Ableitung bei Feſtus überſehen zu haben ſcheinen; bin ich doch ſelbſt unabhängig von ihm auf dieſelbe geführt worden durch die bloße Nothwendigkeit der Begriffe, und entdeckte erſt ſpäter, daß ſie bei dem erwähnten Schriftſteller ſchon zu finden iſt, nicht unter „Janus“ ſelbſt, ſondern da, wo er das Wort Chaos erklärt. Dieſe Erklärung lautet bei Feſtus[2] ſo: Chaos appellat Hesiodus confusam quandam ab initio unitatem. (Confusa iſt freilich nach frühern Bemerkungen nicht das rechte Wort, aber der Zuſatz ab initio zeigt, daß das Chaos wenigſtens nicht als eine ſecundäre, durch Miſchung oder Verwirrung ſchon vorhandener und außereinander befindlicher Elemente entſtandene, ſondern eine urſprüngliche, primitive Einheit iſt. Ich erlaube mir noch auf das Wort unitatem aufmerkſam

[1] De Nat. D. II, 27.

[2] De significatione verborum, p. 52, ed. C. O. Müller.

zu machen, welches zeigt, daß nicht etwa eine neuere philoſophiſche Idee in das Chaos hineingetragen worden iſt, wenn es als Ureinheit beſtimmt worden, da man dem Feſtus gewiß nicht vorwerfen kann, von der neueren Philoſophie gewußt oder gar ihr gehuldigt zu haben). Die ganze Stelle in ununterbrochenem Zuſammenhang alſo lautet ſo: Chaos appellat Hesiodus confusam quandam ab initio unitatem hiantem patentemque in profundum, ex eo et *χαίνειν* Graeci, et nos hiare dicimus. Unde Ianus detracta aspiratione nominatur ideo, quod fuerit omnium primus, cui primo supplicabant velut parenti, et a quo rerum omnium factum putabant initium. — Wenn nun nach Beibringung dieſer Stelle die vorgetragene Erklärung des Namens nicht nur, ſondern auch des Janus ſelbſt als dem Chaos paralleler Geſtalt für bewieſen anzunehmen ſeyn möchte, ſo glaube ich bemerken zu müſſen, daß doch auch Buttmann nach den Prädicaten, die dieſem Gott überall beigelegt werden, nach der allgemeinen und hohen Stellung, die ihm bei allen Anrufungen, Opfern, ſelbſt bei Unternehmungen gegeben wird, es unthunlich fand, den Janus für einen bloßen Gott der Thüren und Thore zu halten. Er meint daher, Janus ſey allerdings ein uralter Hauptgott der Nation, der eine größere Sphäre von Göttlichkeit gehabt haben müſſe, und da gebe der Name Diana, der, offenbar aus diva oder dia Jana zuſammengezogen, eine Jana vorausſetze, einen hinlänglichen Wink, denn Diana ſey ja unſtreitig die Luna, was könne alſo Janus anders ſeyn, als Sol, die Sonne? — Was nun den Namen Diana betrifft, ſo würde ich, vorausgeſetzt, daß es mit der Herkunft von Janus ſeine Richtigkeit hätte, wogegen ich jedoch einigen Zweifel hege, in dem Di vielmehr die dirimirende lateiniſche Partikel ſehen, und Diana als die Urheberin der Zweiheit, als die den Janus zertrennende erklären, denn dem ſchon auseinander gehenden, ſichtbaren und bildlichen Janus liegt der unſichtbare, noch in ſich verſchlungene zu Grunde. Nicht unwahrſcheinlich eben wäre dieſe Erklärung; denn als erſte Urheberin der Zweiheit oder der Spannung gilt dieſe Gottheit wohl auch ſonſt; dahin deutet ſelbſt ihr Attribut, denn eines der Bilder, unter welchen die durch abwechſelnde Spannung und Abſpannung

hervorgerufene Weltharmonie am häufigſten vorgeſtellt wurde, war das Bild des Bogens, βιός, welches um ſo bereitwilliger dazu diente, als es von βίος, Leben, nur durch den Accent verſchieden iſt. Diana wäre demnach die Bogenfrohe; als das erſte Spannende des Bogens, der immer wieder geſpannt werden muß, ſoll das Leben nicht in das Nichts zurückkehren. Dagegen iſt ihr Zuſammenhang mit dem Mond jedenfalls kein primitiver, ſondern nur ein abgeleiteter, und es iſt wohl überhaupt unſern Anſichten nicht mehr gegeben, den ganzen Reichthum der Mythologie einförmig auf Sonne und Mond zurückzuführen, wie nach Buttmann auch Jupiter und Juno urſprünglich nichts anderes als Himmel und Erde ſeyn ſollen: erſt ſpäter, als der Begriff der Gottheit ſich würdiger geſtaltet, haben auch Janus und Jana, Juppiter und Juno eine geiſtigere Bedeutung angenommen und ſich von jenen zwei großen Fetiſchen getrennt; denn auch hierin, daß er die Bezeichnung von Fetiſchen, welche nur für einen ſpäteren beſchränkten und höchſt untergeordneten Moment der Mythologie paſſend iſt, auf die beiden großen Lichter, die Hauptgegenſtände der urſprünglichen Verehrung, überträgt, hat ſich Buttmann gegen die wenig begründeten Anſichten ſeiner Vorgänger allzu nachgiebig erwieſen. Aber woher nun der Name für den auf ſolche Weiſe allerdings höher geſtellten Gott? Nun — ſehr einfach: ohngefähr wie das lateiniſche jugum auf das griechiſche ζυγόν, ſo weist Janus auf das altdoriſche Ζάν, Jana auf Ζανώ zurück, welches angeblich Hera bedeutet hat. Aber — ſo muß nun weiter gefragt werden — wie iſt, dieß vorausgeſetzt, der hohe Gott des Himmels zu jenem faſt bloß noch häuslichen Geſchäft eines Aus- und Eingang, Thor und Thüre behütenden Gottes herabgekommen? Ganz einfach, meint Buttmann: in Folge einer falſchen Etymologie. Die Römer nämlich haben den Namen mit den zufällig gleichlautenden lateiniſchen Wörtern Janus (Durchgang) und janua (Thüre) in Verbindung gebracht, und ſo iſt Janus ohngefähr ebenſo zum Gott der Thüren geworden, wie, nach einer Bemerkung des Cornelius Agrippa von Nettesheim, der heil. Valentin von den Deutſchen gegen die fallende Sucht oder von den Franzoſen der heil. Eutropius (St. Eutrope) gegen die Waſſerſucht

angerufen wird. Buttmann leitet das Appellativum janus wie janua von eo ab. Wäre es nicht natürlicher, dieſe beiden Wörter ebenſo wie den Namen des Gottes von hio, offenſtehen, abzuleiten, aber wäre es nicht auch ohne dieſe Identität der Ableitung begreiflich, daß man das Bild des Gottes bei Durchgängen, d. h. öffentlichen Pforten, aufſtellte, denn er ſelbſt iſt ja die urſprünglich verſchloſſene, in der Folge aufgehende Pforte zu allem Seyn? Uebrigens ſtanden bekanntlich die Pforten des römiſchen Janustempels von Numa bis auf das Ende des erſten puniſchen Kriegs und von da bis auf Auguſtus offen, der, wie Creuzer ſagt, gern einem Theil ſeiner Regierungszeit dieſe Außenſeite der idealiſchen Zeit des Numa geben wollte und ſeinen Römern nicht weniger als dreimal während ſeiner Regierung das Vergnügen jenes uralten, hochheiligen und faſt beiſpiellos gewordenen religiöſen Gebrauchs machen konnte, die Januspforten zu ſchließen.

Ich bemerke noch kürzlich, daß das Wort, welches im Deutſchen dem Griechiſchen χάω und χαίνω entſpricht, von Dichtern ja auch gebraucht wird, um von einem gähnenden, nach anderer Ausſprache einem jähnenden Abgrund zu ſprechen, oder zu ſagen, die Tiefe gähnte uns an. Endlich möchte ich noch an die Stelle des Seneca in der Tragödie Herkules auf Oeta erinnern, wo dem Chor als orphiſche Weisheit die Lehre von dem allgemeinen Untergang, auch dem der Götter, in den Mund gelegt wird:

Coeli regia concidens
Ortus atque obitus trahet,
Atque omnes pariter Deos
Perdet mors aliqua et Chaos:

die himmliſche Burg zuſammenſtürzend wird allem Entſtehen und Vergehen ein Ende machen, und alle Götter wird gleicherweiſe ein Tod verderben und das Chaos. Ein Tod, mors aliqua, ſagt der Dichter, denn die Götter ſterben nicht den allgemeinen Tod, ſondern einen beſonderen Tod. Ihr Tod iſt der Rückzug in das Chaos. So demnach wird das Chaos ebenſo das Ende der Götter, wie es bei Heſiodos ihr Anfang war.

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Daß der Begriff des Chaos in der griechischen Theogonie sich von dem ersten Ursprung der griechischen Mythologie herschreibe, dieß habe ich früher bereits bei Gelegenheit der Hermannschen Theorie als undenkbar nachgewiesen[1]. Dieser Begriff am Anfang der Theogonie dient zum Beweis, daß diese selbst schon das Werk der sich selbst zu begreifen, zu fassen, sich auseinander zu setzen und zu erklären strebenden Mythologie ist. Von dem Chaos, das noch über aller Mythologie liegt, geht Hesiodos nun zu der ersten Gestalt mit einem bloßen *αὐτὰρ ἔπειτα* über. Natürlich tritt hier die älteste Vergangenheit der Mythologie ein, die als Himmelsverehrung nur materieller Zabismus seyn kann. Denn er kann den Zabismus nur als Vergangenheit aufnehmen. Zuerst, sagt er, ward das Chaos, aber nachher die breit- oder weitbrüstige Erde — *γαῖα εὐρύστερνος*, die er den ewig festen, bleibenden Sitz aller Unsterblichen, d. h. das erste das — seiner Natur nach — Setzende aller Götter nennt, und damit als den theogonischen Grund bezeichnet. Es drängen sich hier verschiedene Bemerkungen auf, die ich nacheinander vortragen will.

Erstens fällt auf, daß das erste aus dem Chaos, dem Neutralen, Ungeschlechtigen Hervortretende ein weibliches Princip, *γαῖα*, ist. Zur Erklärung davon dient Folgendes. Durch die ganze Theogonie verhält sich das Bewußtseyn des Gottes zu dem Gott selbst als Weibliches zu Männlichem. Das Bewußtseyn, als das Setzende des Gottes,

[1] S. Einl. in die Philosophie der Mythologie, S. 45.

Digitized by Google

behauptet insofern die Priorität vor diesem; da es aber doch nur ist, um das Setzende des Gottes zu seyn, so ist dadurch seine Stellung zu dem Gott zugleich eine untergeordnete. Die Priorität bringt nicht Superiorität mit sich. Beides, die Priorität vor dem Gott und dann doch wieder das ihm-untergeordnet-Seyn konnte nicht anders ausgedrückt werden als dadurch, daß es als weibliches, den Gott gebärendes Princip gesetzt wurde. Dieß ist nicht ein künstlicher, vielmehr nur der natürliche Ausdruck des objektiven, des wirklichen Verhältnisses. So viel über das Vorausgehen des weiblichen Princips, ein Vorausgehen, das nur stattfindet, um den Gott zu setzen.

Zweitens: Wie die γαῖα aus dem Chaos hervorkommt, ist nicht gesagt; so viel ist klar, daß das Chaos sie nicht erzeugt. Doch liegt in dem Epitheton εὐρύστερνος eine Andeutung. Das weit-Werden, das in diesem Epitheton liegt, deutet auf ein früheres enge, oder in der Enge Gewesenseyn. Die Gaia ist an sich das reale Princip, das Gott setzende. Solang das Princip in diesem Verhältniß des selbst nicht Seyenden, nur Gott Setzenden bleibt, ist nichts als Chaos; sowie es sich in das Seyn erhebt — in dieser Erhebung eben liegt der Anfang des ganzen Processes, die erste Spannung — sowie es sich in das Seyn erhebt und doch dabei eodem loco seyn will, wo es zuvor war, im Innern, ist es in der Enge und Angst. Um sich aus der Enge zu setzen, muß es heraustreten — sich materialisiren. Dieses Erste, zuvor Innere, nun Aeußere, ist γέα (γῆ), γαῖα, vom Verbum γάω, welches auch durch χωρέω, Platz, Raum machen, weichen, nachgeben, erklärt wird. Das aus dem Centro gewichene und dadurch selbst peripherisch, weit gewordene reale Princip ist die γαῖ' εὐρύστερνος. Wie im Griechischen vom Weitwerden, Raumgeben (locum dare), so hat in andern Sprachen, z. B. in den semitischen, die Erde von der Erniedrigung den Namen; sie heißt eigentlich die erniedrigte. Beides ist Eins. Da aber eben dieses reale, dem Bewußtseyn zur γέα gewordene Princip der Grund alles Gott-Setzens ist, so wird es in eben diesem Weitwerden zum festen Sitz (d. h. zum real Setzenden) aller Götter[1], zum

[1] πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἀθανάτων. Theog. v. 117.

Digitized by Google

theogoniſchen Grund. Die Gaia oder das materialiſirte Urprincip des Bewußtſeyns hat auch bei Heſiodos keine andere Funktion, als zunächſt den ihr gleichen Gott zu gebären, den Gott, der ſie ringsum bedecke, den ſternetragenden Himmel[1]. Unſtreitig iſt hiemit der Zabismus der Urzeit aufgenommen, und höchſt merkwürdig iſt es zu ſehen, wie beſtimmt das Unmythologiſche des Zabismus von dem Mythologiſchen der folgenden Zeit unterſchieden wird. Die Gaia ſetzt oder gebiert noch für ſich — ohne Gemahl — den Uranos, damit er ſie, wie es heißt, ringsum bedecke, umſchließe, wodurch ſie eben ſelbſt wieder das Umſchloſſene, und nun im Aeußern wieder ebenſo das Innere iſt, wie ſie es zuvor im Innern war. Wer aber ſieht hier nicht einen Proceß, und zwar einen Proceß der universio?

Ebenſo ohne Gemahl, oder, wie die Theogonie (v. 132) ſelbſt es ausdrückt, *ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου*, ohne erfreuliche Liebe, erzeugt ſie dann, oder ſetzt ſie die großen Berge (*οὔρεα μακρά*), das unfruchtbare Weltmeer und den Pontos, d. h. lauter reale Gegenſtände. Eigentlich mythologiſche Götter entſtehen erſt durch die Verbindung der Gea mit dem ſelbſt erzeugten Gemahl (Uranos); denn unter allen ihren Erzeugniſſen iſt der ſternetragende Himmel allein *ἶσος ἑαυτῇ*. Hier iſt alſo ſchon der Grund zum Mythologiſchen gelegt. Aber — und dieß iſt wieder höchſt merkwürdig — die Kinder, die ſie mit dem Uranos erzeugt, und die nun nicht mehr bloße Naturgegenſtände, ſondern bereits mythologiſche, geiſtige Götter ſind, dieſe Kinder werden gleichwohl, wie wir bald näher ſehen werden, nur erzeugt, um im Verborgenen zu bleiben, nicht um hervorzutreten. Die erſte Periode der Theogonie beſchränkt ſich inſofern doch eigentlich nur auf den materiellen Zabismus. Was darüber hinausgeht, iſt nur als zukünftig geſetzt. Die höheren, geiſtigen Götter zeigen ſich nur ſo, wie ſich das Zukünftige ſtets in der Gegenwart zeigt, ſie zeigen ſich aber als ſolche, denen erſt künftig beſtimmt iſt wirklich zu ſeyn. Denn Uranos, d. h. eben der materielle Zabismus, hält die geiſtigen Götter noch verſchloſſen.

[1] *Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ*
Οὐρανὸν ἀστερόεντ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι. v. 126. 127.

Das erſte Geſchlecht dieſer Gaia- und Uranoskinder ſind die Titanen. Wenn man zuerſt die Namen dieſer Titanen einzeln betrachtet, ſo zeigt ſchon der unter denſelben ſich findende Name *Ὠκεανός* im Vergleich mit dem vorhergegangenen *Πέλαγος* und *Πόντος* (welche die Gäa für ſich ohne Antheil des Uranos erzeugt hat), ſchon dieß zeigt, daß die bloß realen Potenzen der erſten Zeit, die von Gäa für ſich erzeugt ſind und dem bloß materiellen Zabismus angehören, in dieſer zweiten Folge bereits zu mythologiſchen Perſönlichkeiten erhoben ſind. Die Titanen ſind nicht mehr Sterne, noch Sternbilder, überhaupt nicht mehr wirkliche Gegenſtände, ſondern im Verhältniß zu dieſen bereits geiſtige Götter. Wenn man beſonders Hermanns in grammatiſcher Hinſicht unverwerfliche Erklärungen annimmt, ſind die Namen der Titanen nicht ſowohl die Sterne ſelbſt, als die in der Bewegung derſelben waltenden und gleichſam miteinander ringenden Kräfte — Hyperion und Japetos[1] —. Inwiefern aber die Titanen erſt mit Kronos aus der Verborgenheit hervortreten, inwiefern ſie alſo in der erſten Zeit eigentlich nicht wirklich ſind, ſo gibt es in der Theogonie nur die drei Zeiten a) Uranos Zeit, die Zeit der bloß realen Potenz; b) die Zeit der ideal-realen, die mit Kronos erſt ans Licht kommende Zeit der Titanen, in denen das reale, alſo wilde, heftige Princip, wiewohl ſchon ins Geiſtige erhoben, doch noch immer unüberwunden fortdauert; wer weiß, was die Alten unter dem Titaniſchen der Seele verſtehen, dem Plutarch als gleichbedeutend das Leidenſchaftliche — Unvernünftige — das außer ſich Geſetzte (*τὸ ἔμπληκτον*) beifügt, wird für jene Behauptung keinen weiteren Beweis verlangen; c) die Zeit der vollkommenen idealen oder der Zeusgötter. Was den Geſammtnamen der Titanen betrifft, ſo ſcheint mir über deſſen Bedeutung kein Zweifel ſeyn zu können. Die Ableitung von *τείνω*, *τιταίνω*, ſpannen, hat die unwiderſprechliche Auktorität des Heſiodos ſelbſt für ſich. Zwar bezieht Heſiodos den Namen auf das Ausſtrecken der Hand zur Entmannung des Uranos einer That, der ſich jedoch nur einer der Uranosſöhne, der jüngſte, Kronos, vermeſſen hat. Wir nehmen aber von Heſiodos nichts an als

[1] Vgl. Einl. in die Philoſophie der Mythologie, S. 39.

Digitized by Google

die Etymologie ſelbſt, daß nämlich die Titanen vom Ausſtrecken, Spannen ſo genannt ſind. Die verſchiedene Quantität der erſten Sylbe in τιταίνω, wo ſie kurz, und in τιτάν, wo ſie lang iſt, würde keinen Einwurf dagegen bilden. Das Verbum τιταίνω wird in allen denjenigen eigentlichen und uneigentlichen Bedeutungen gebraucht, in welchen auch das Wort Spannung gebraucht wird, und wir hätten hier unſer oft gebrauchtes Wort in der Mythologie ſelbſt gefunden. In den Titanen herrſcht noch die Spannung des realen Princips gegen das ideale vor, die Turgeſcenz des realen Princips. Denn jedes Hervorſtreben, jedes Hervortreten eines erſt verborgenen (latenten), jedes wirkend-Werden eines zuvor Nichtwirkenden erſcheint in der Natur als Turgeſcenz. Ganz natürlich alſo war es, auch die Titanen, in welchen jenes aus der Unſichtbarkeit hervorgetretene reale Princip noch immer geſpannt blieb, mit dieſem Namen zu bezeichnen.

Das erſte Geſchlecht alſo der Gäa- und Uranoskinder ſind die Titanen. Dieſe aber, die ſchon nicht mehr reelle Gegenſtände, ſondern ideale Weſen ſind, gehören eigentlich einer ſpäteren Zeit an. Sie ſind in der Zeit des materiellen Zabismus nur erſt potentiell vorhanden. Dieß wird dadurch ausgedrückt, daß ſie Uranos verſchloſſen hält und nicht ans Licht treten läßt. Ein zweites Geſchlecht der Gäa- und Uranoskinder ſind die Kyklopen, Vorboten einer noch ſpäteren Zeit. Denn während die Titanen ſchon in dem nächſtfolgenden Reich des Kronos von dieſem gelöst, befreit werden, iſt es erſt Zeus, der die Kyklopen befreit, und eben daſſelbe gilt von den hundertarmigen Rieſen[1].

Daß erſt Zeus die Kyklopen und die ihnen verwandten Giganten befreit, iſt ein Beweis, daß ſie in der Uranoszeit Vorboten der Zeusherrſchaft ſind, wie die Titanen Vorboten der Kronosherrſchaft. Beide ſind alſo Präformationen für eine ſpätere Zeit, aber der Unförmlichkeit jener erſten Zeit angemeſſene; daher es auch natürlich iſt, daß ſie in der Zeit, in welcher ſie wirklich ans Licht kommen, doch nur untergeordnete Geſchäfte ausüben. Die Kyklopen ſind Mitſtreiter des Zeus gegen die Titanen; die hundertarmigen Rieſen aber, Briareus, Kottos und Gyges, werden

[1] Theog. 501 ff. 617 ff.

Digitized by Google

gebraucht, um die von Zeus in den Tartaros gestürzten Titanen zu bewahren.

Was also diese gemeinschaftlichen Kinder des Uranos und der Gäa betrifft, so muß man sich nicht, wie es in den gewöhnlichen Erklärungen geschieht (vgl. Kanne) täuschen lassen, als wären sie schon wirklich vorhandene. Die Stelle der Theogonie über diesen Punkt ist ganz deutlich: *Ὅσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο* (v. 154) — so viel ihrer von Uranos und Gäa geboren wurden, also ohne Ausnahme, wird gesagt — *σφετέρῳ δ' ἤχθοντο τοκῆϊ*, waren ihrem Erzeuger auffätzig, und zwar heißt es nicht: sie waren ihm auffätzig wegen dessen, was er an ihnen verübte, sondern *ἐξ ἀρχῆς*, von Anfang an, also ihrer Natur nach, und nicht weil er sie einschloß haßten sie ihn, sondern umgekehrt, weil sie ihm entgegen waren, schloß er sie ein. Sie waren ihm entgegen, ihm abhold eben als Potenzen einer späteren Zeit, weil in ihnen schon das Princip lag, welches einst die Gewalt des Uranos brechen, zerstören sollte.

Nun, nachdem er den Grund angegeben, fährt Hesiodos fort zu erzählen: Von diesen also, sowie ein jeder geboren wurde, verbarg sie der Vater und ließ sie nicht ans Licht heraus — *πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε*, er behielt oder verschloß sie, *γαίης ἐν κευθμῶνι*, in der Tiefe der Erde, d. h. also noch waren sie in der Tiefe des dem Uranos unterworfenen Bewußtseyns verborgen. Obwohl es daher scheinen kann, als wären in jener ersten Zeit auch schon geistige Götter gesetzt, so sind sie doch bloß potentiell vorhanden. Die wirklich existirenden Wesen jener ersten Zeit sind nur der Himmel mit den Sternen, die großen Berge, das unfruchtbare Meer, kurz bloße Naturgegenstände. Hesiodos hat also, ob er gleich die späteren mythologischen Potenzen potentiell oder als zukünftige schon jetzt vorhanden seyn läßt, dennoch die erste Zeit, als die an sich noch unmythologische, sehr bestimmt charakterisirt, und ebenso läßt die Theogonie den Uebergang von der unmythologischen zur mythologischen Zeit genau so geschehen oder erfolgen, wie wir ihn in der allgemeinen mythologischen Bewegung erfolgen sahen. Ehe ich jedoch zu diesem Punkt fortgehe, will ich

Digitized

bemerken, daß ich bloß den Hauptfaden der eigentlichen Göttergeſchichte in der Theogonie verfolge, die zahlreichen Zwiſchenzeugungen aber, als zu unſerem Vorſatz (denn nur das Allgemeine in der griechiſchen Mythologie iſt unſere Aufgabe) nicht gehörig, übergehe.

Auf das Chaos zurückgehend, muß ich bemerken, daß Heſiodos auch aus dem Chaos eine Anzahl Weſen hervorgehen läßt, indem er ſagt: „Aus dem Chaos wurden Erebos und die ſchwarze Nyx (Nacht)". Dieſen Zuſammenhang kann man ſich ſo denken. Das Abſolute an ſich, noch ohne alle Beziehung auf den in ihm verborgenen, aber noch ganz unaufgeſchloſſenen Gegenſatz betrachtet, iſt = *Χάος*. Daſſelbe Abſolute kann aber auch in Beziehung auf dieſen Gegenſatz, doch kann es alsdann nur als Negation, als bloßes nicht Seyn deſſelben gedacht werden. Dieſem mehr negativen Begriff entſpricht *Ἔρεβος*, das man allerdings mit Hermann als das Bedeckende erklären kann. Erebos iſt das den Gegenſatz noch bedeckende, verhüllende Abſolute, dem dann im Bewußtſeyn, alſo als Weibliches, ebenfalls etwas Negatives entſprechen kann, was den Gegenſatz nicht verneint, ſondern ihn nicht ſehen läßt. Dieß iſt die *Νύξ*.

In dieſer erſten Dunkelheit oder Nichtunterſcheidung des Bewußtſeyns ſind nun aber ſchon enthalten die Kinder, die in der Folge aus ihr hervortreten, *Μόρος*, das Geſchick oder der Urzufall, *Μῶμος*, das Princip aller Ironie, das Wehe (nicht gemeines Wehe, ſondern jenes große Wehe, das über die ganze Menſchheit verhängt iſt und das ſie im mythologiſchen Proceß empfindet), die Zwietracht u. ſ. w. Dieſe ganze Stelle von der Nyx iſt eine philoſophiſche Epiſode, d. h. es finden ſich hier lauter philoſophiſche Begriffe. Ich will aber damit nicht ſagen, daß dieſe Stelle weniger alt als das ganze übrige Gedicht, z. B. Vers 1, ſey. Die ganze Theogonie iſt ſchon eine Art von wiſſenſchaftlicher Darſtellung der Mythologie; kein Wunder alſo, wenn ſie Philoſopheme enthält, nicht ſolche, die der Mythologie vorausgegangen, wie ſie Heyne und Hermann annehmen, aber die ſich unmittelbar aus der Mythologie erzeugten. Jene Genealogie der Kinder der Nacht iſt alſo rein philoſophiſch. Der andere Faden aber, der durch die Theogonie hindurchläuft,

Digitized by Google

die andere Genealogie, ist die des objektiven, wirklichen, mythologischen Processes selbst. Hier folgt dem Chaos zuerst Gäa. Ich sage: sie folgt; denn bei der Nyx und dem Erebos heißt es: *Ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μελαινά τε Νὺξ ἐγένοντο*, bei der Gäa heißt es aber bloß: *αὐτὰρ ἔπειτα*: nachher, nach ihm kam Gäa. Das im materiellen Zabismus herausgewendete Bewußtseyn, welches nun der Grund der ganzen folgenden Götterzeugung wird, aber eben darum selbst nicht gezeugt wird. In jener ganzen Stelle also, die von den Erzeugnissen der Nyx mit dem Erebos handelt, sind lauter philosophische Begriffe, die freilich nicht von der ersten Entstehung der Mythologie selbst sich herschreiben, aber die doch Schöpfungen eines wissenschaftlichen Bewußtseyns seyn können, das sich unmittelbar aus der Mythologie selbst und im Aufgehen derselben erzeugt hatte. Daher ich weit entfernt bin, diese Verse von den Kindern der Nyx mit Hermann als Einschiebsel zu erklären. Schon Creuzer hat auf die Aehnlichkeit dieser Vorstellungen mit manchen Begriffen späterer philosophischer Systeme, z. B. des Empedokles und des Herakleitos, aufmerksam gemacht, auch auf die Uebereinstimmung einiger derselben mit manchen Zügen orientalischer Lehren. Unter diesen Kindern (wenn sie mit dem Erebos *Ἡμέρη* und *Αἰθήρ* gebiert, so gehört dieß einem andern Zusammenhang an) sind zuerst *Μόρος*, das Geschick, genannt. Erinnern Sie sich dabei an die Bemerkung, die gleich anfänglich bei Erwähnung der Persephone gemacht worden[1]. Der Uebergang aus der ersten Freiheit des Bewußtseyns zur mythologischen Befangenheit wird als der Urzufall überhaupt, als Fortuna, als Verhängniß angesehen, und Persephone selbst — die eben das dem realen Gott verfallene Bewußtseyn ist — wird in späteren mythologischen Philosophemen gerade als Moros, als Geschick, Verhängniß bezeichnet. In dem Schooß der ersten Unentschiedenheit lagen auch die Todesgeschicke, der Tod selbst und sein Verwandter, der Schlaf. Nach diesen folgt *Μῶμος* als Sohn der Nyx. Wenn man sich auch bloß an den Begriff des spöttischen, ironischen Tadelns hält, der mit diesem Wort gewöhnlich verbunden wird, so ist klar, daß Ironie wie Tadel nicht

[1] S. oben S. 153.

Digitized by

gedacht werden können, ohne daß ein Anderes außer dem Einen da ist — mit dem ersten Hervortreten der Anderheit aus der Einheit ist der Grund aller Ironie und ebenso alles Tadels gelegt. Denkt man aber an die Bedeutung von *μάω*, *μάομαι*, woher *μῶμος* abzuleiten ist, so ist *Μῶμος* der die Anderheit, das Entgegengesetzte, den Gegensatz Aufsuchende. Ihm folgt natürlich das Wehe oder der Jammer, der freilich erst mit der wirklichen Anderheit hervortritt, aber die Substanz alles Wehes ist doch in der ersten Unentschiedenheit schon vorhanden. Dann kommen lauter Schicksalsmächte, endlich Nemesis selbst, deren Begriff schon erklärt ist, dann der Betrug (*Ἀπάτη*), die Urtäuschung, und die Zwietracht (*Ἔρις*), die dann ein ähnliches Geschlecht verhängnißvoller Wesen erzeugt, unter denen sogar die falschen Reden (*Ψευδέες Λόγοι*) und die doppelsinnigen Reden (*Ἀμφιλογίαι*) vorkommen, bei denen niemand an etwas ursprünglich Mythologisches denken wird. Allein diese sind gerade darum unschätzbar, weil sie Beweise eines unmittelbar aus der Mythologie hervorbrechenden und noch von ihr selbst erzeugten philosophischen Bewußtseyns enthalten.

Bis jetzt also, um nunmehr in den Zusammenhang des fortschreitenden Processes zurückzukehren, ist in der Theogonie noch immer bloß die unmythologische Zeit dargestellt. Die Potenzen, welche über diese hinausgehen und schon mythologischer Natur sind, Titanen, Kyklopen u. s. w. werden noch zurückgehalten und am wirklichen Hervortreten verhindert. Gäa aber, d. h. das materielle Bewußtseyn, das, ohne es zu wissen, noch unter einem andern und höheren Einfluß steht und in eine entwickeltere Zeit fortstrebt, ist unwillig über das Loos ihrer Kinder, die Uranos, sowie sie entstehen, in den Tiefen der Gäa, d. h. des ihm noch unterworfenen Bewußtseyns, zurückhält. Sie beredet sich also mit diesen, um den Vater seiner Macht zu entsetzen oder zu berauben. In dem allgemeinen mythologischen Proceß geschieht der Uebergang aus der unmythologischen in die mythologische Zeit, wie Sie sich erinnern, dadurch, daß der Gott jener Zeit selbst weiblich wird. An die Stelle des Uranos tritt Urania. Der allgemeine Begriff aber dieses Uebergangs ist, daß der bis dahin herrschende Gott seiner Männlichkeit, seiner

Digitized by Google

obherrſchenden Gewalt beraubt wird. Die Theogonie läßt dieß dadurch geſchehen, daß der Jüngſte, alſo zugleich der relativ Geiſtigſte der Titanen, d. h. der nächſten, zur Exiſtenz beſtimmten Uranosſöhne, aus einem Hinterhalt (ἐκ λοχεοῖο), d. h. unverſehens, den nichts Ahndenden ſeiner Mannskraft beraubt und die abgeſchnittenen Zeugungstheile rückwärts, d. h. in die Vergangenheit, zurück wirft. Aber aus dem Schaum der ins Meer gefallenen Theile entſteht im Lauf der Zeit die holde Göttin Aphrodite, welche alſo auch in der griechiſchen Mythologie eine alte Gottheit iſt und in dieſer an die Stelle der aſiatiſchen Urania tritt; nicht daß die Griechen ſie aus den aſiatiſchen Religionen entlehnt haben, ſondern dieſe weibliche Gottheit lag als ein nothwendiger Moment auch in dem helleniſchen Bewußtſeyn, und als dieſes zur vollſtändigen Mythologie, d. h. zu derjenigen Mythologie ſich entfaltete, die alle Momente des vorhergegangenen Proceſſes in ſich begreifen ſollte, da mußte auch ſie im griechiſchen Bewußtſeyn an der ihr zukommenden Stelle hervortreten. Nachdem nun die Macht des Uranos gebrochen iſt, kommt die Weltherrſchaft an den Jüngſten der Titanen, Kronos, mit dem zugleich — nicht als ein von ihm erzeugtes, ſondern als ein ihm ebenbürtiges Geſchlecht — die Titanen herrſchen, Götter, in denen, wie geſagt, noch immer die Natur des blinden, verſtandloſen, in bloßer Gewalt und Stärke beſtehenden Seyns, des noch immer unüberwundenen realen Princips, vorherrſcht, die aber übrigens ſchon relativ geiſtige Götter ſind, wie Kronos, der das reale Princip in ſeiner erſten Ausſchließlichkeit ſchon überwunden vorausſetzt.

Aber Kronos iſt demſelben Schickſal wie Uranos unterworfen; auch er ſteht gleichſam unter dem Einfluß eines geheimen Feindes, den die Theogonie noch nicht nennt; denn ſie nennt ihn überhaupt erſt am Ende des Proceſſes, wie er denn früher in der That nur durch ſeine Wirkungen, aber nicht ſelbſt offenbar wird. Auch Kronos iſt in der Nothwendigkeit Kinder zu erzeugen, die über ihn und ſeine Zeit hinausgehen, die alſo ſeine Herrſchaft bedrohen, und die er wieder ebenſo einzuſchließen, zu verbergen genöthigt iſt, wie der Vater Uranos ihn und ſeine Brüder, die Titanen, verbergen mußte. Denn ihm ſagen Gäa

und Uranos voraus, daß auch ihm beſtimmt ſey von den eignen Söhnen bezwungen zu werden. Hier ſind wir nun in der Theogonie auf denjenigen Punkt zurückgeführt, bei dem wir gleich zuerſt die griechiſche Mythologie aufgenommen, den wir als ihren eigentlichen Entſtehungsmoment betrachtet haben, ſo daß alle jene früheren Momente ſich erſt dieſem — als Momente ſeiner Vergangenheit — anſchließen, und nicht eher in dem griechiſchen Bewußtſeyn wirklich, d. h. auseinander geſetzt vorhanden ſind, als mit dem Moment der letzten Kriſis, deren Produkt eben die Götterwelt des Zeus iſt. Hier wird es nun darauf ankommen zu zeigen, wie dieſe letzte Kriſis in der griechiſchen Theogonie ſelbſt ſich darſtellt. Kronos alſo zeugt mit Rhea, die natürlich ſchon unter den Titanen ihren Platz haben mußte und gleich mit dieſem Namen aufgeführt iſt — wie überhaupt alle Gottheiten gleich nach ihrem letzten Begriff benannt ſind, oder in den Namen der Gottheiten zum voraus ſchon ausgedrückt wird, wozu ſie ſich beſtimmen — auch dieß dient zum Beweis der von uns angenommenen Entſtehungsweiſe der vollſtändigen Mythologie, daß nämlich das Frühere wahrhaft im Bewußtſeyn nicht eher da iſt als mit dem Späteren — Rhea iſt das in Kronos ſchon beweglich zu werden anfangende Bewußtſeyn; als ſolches zeigt ſie ſich, indem auch ſie, wie früher die Gäa, mit dem Fortſchreiten, und da, wo es den Sturz des Kronos gilt, mit dem Jüngſten, alſo Geiſtigſten ihrer Kinder, dem die zukünftige Weltherrſchaft beſtimmt iſt, einverſtanden ſich zeigt. — Kronos alſo wird vorgeſtellt als mit Rhea ſechs Kinder zeugend, drei männliche und drei weibliche. Die drei männlichen, Aides, Poſeidon, Zeus, ihre Bedeutung und ihr Verhältniß zueinander haben wir bereits erklärt. In Aides iſt vorbedeutet die künftige völlige Ueberwindung des eben darum jetzt noch beſtehenden Kroniſchen in Kronos. In Poſeidon iſt jenes Moment des Kronos geſetzt, nach welchem er ſich als realer Gott dem höheren idealen hinzugeben aufgefordert iſt. Im Zeus iſt der aus dem blinden Seyn völlig in Verſtand umgewendete Kronos vorbedeutet. Denn Zeus iſt nichts anderes als der nun ganz in Verſtand umgewendete Kronos. Dieſen drei männlichen Gottheiten entſprechen drei weibliche. (Doch iſt es merkwürdig, daß auch hier in

der Theogonie die weiblichen den männlichen voraus genannt werden — die weiblichen Gottheiten zeigen daſſelbe im Bewußtſeyn, ſie drücken dieſelben Momente im Bewußtſeyn aus, welche die männlichen im Gott ſelbſt anzeigen).

Die drei weiblichen Gottheiten ſind Heſtia (die lateiniſche Veſta), Demeter und Hera. Sie werden in dieſer Ordnung aufgeführt. Schon dieß zeigt, welchem Gott jede entſpricht, und da in der Folge Hera als Gemahlin des Zeus hervortritt, ſo kann kein Zweifel ſeyn, daß Heſtia in einem ganz gleichen Verhältniß zu Aides, Demeter zu Poſeidon gemeint ſey. Heſtia entſpricht aber auch ganz dem Begriff, den wir uns vom Aides gemacht haben. Wir ſagten: Aides ſey das Kroniſche, d. h. der Bewegung ſich Widerſetzende in Kronos. Gerade darum weil es dieß iſt, iſt es beſtimmt, in der Folge überwunden, zum Aides zu werden. Denn noch iſt es nicht Aides, obgleich es ſchon vorläufig ſo genannt wird. In dieſer Zeit der kroniſchen Unentſchiedenheit heißt alſo auch die entſprechende Gottheit des noch nicht als ſolchen geſetzten Aides Heſtia, d. h. die Feſtſtellende (von ἵστημι), die alles im Stehen Erhaltende, dem Flüſſigwerden des Kronos, alſo zunächſt dem Poſeidon, und inwiefern dieß nur Uebergang iſt, auch dem Höheren überhaupt ſich Widerſetzende. Wenn nun aber hier, im Moment des noch fortdauernden Widerſtandes, Heſtia als dem Aides beſtimmte Gattin namhaft gemacht wird, ſo ſcheint die Theogonie im Widerſpruch befangen, indem ſpäter, d. h. nach der vollkommenen Entwicklung oder Kriſis, Heſtia nicht als Gattin des Hades genannt wird, ſondern dieſer (bis dahin ohne Gattin) die Perſephone ſich raubt und als Gattin in die Unterwelt entführt. Dieſe Widerſprüche der Theogonie (denn der eben erwähnte iſt nicht der einzige) ſind von dem höchſten Intereſſe. Eben dieſe Widerſprüche müſſen uns überzeugen, daß die Theogonie nicht etwas künſtlich Gemachtes iſt — denn in allem bloß künſtlich Zuſammengeſetzten weiß der Verſtand das Widerſprechende zu vermeiden — dieſe Widerſprüche eben zeigen, daß man etwas Unwillkürliches, durch einen Proceß Entſtandenes vor ſich hat, der, weil er etwas Fortſchreitendes iſt und im folgenden Moment das in dem früheren Geſetzte wiederherſtellt, nicht umhin kann ſich ſelbſt zu widerſprechen.

Digitized by

Die wirkliche künftige Gemahlin des Aides ist also Persephone. Da aber Persephone zugleich als Tochter der Demeter vorgestellt wird, so sehen wir, daß über diesen Punkt kein Verständniß möglich ist, eh' wir uns auch über Demeter ins Klare gesetzt haben.

Von der Demeter ist es schon durch ihre Stellung gegen Poseidon angedeutet, daß sie die dem höheren Gott überhaupt zugängliche Seite des Bewußtseyns ist. Wenn Poseidon im materiellen Gott die dem Dionysos, dem A^2, zugewandte oder entsprechende Potenz ist (dieser Zusammenhang mit Dionysos wurde in Griechenland auch durch manche Gebräuche anerkannt, so wurde z. B. das Fest *προτρυγεία*, welches Hesychios als *ἑορτὴ Διονύσου καὶ Ποσειδῶνος* erklärt, gemeinschaftlich gefeiert) — wenn also Poseidon die dem Dionysos entsprechende Potenz ist, so müssen wir behaupten, auch Demeter sey eben das dem höheren, idealen Gott zugewandte Bewußtseyn, und es wäre nach dieser Bemerkung überflüssig, voreilig schon an das innige Verhältniß zu erinnern, in welchem sie mit Dionysos steht, und in dem wir sie in der Folge finden werden. Wie es aber nun zugeht, daß hier, in diesem Moment, noch Demeter dem Poseidon zugesellt ist (später Amphitrite), Hestia dem Aides (der später, da er — nach Besiegung des Kronos — aus der Verborgenheit hervorgetreten, die Persephone raubt), dieß kann ich nicht erklären, ohne daß wir von dem bis jetzt allein betrachteten äußerlichen oder exoterischen Vorgang der letzten Krisis auf den innern, den esoterischen Hergang derselben unsere Aufmerksamkeit richten.

Der äußere Hergang bestand, wie Sie wissen, in dem Aides-, Poseidon- und Zeus-Werden des blind seyenden Gottes: der Eine reale Gott verschwindet in den dreien, die gemeinschaftlich an seine Stelle treten. Das Gemeinschaftliche in den drei Göttern ist das verhüllt-, das unsichtbar-Gewordenseyn des Einen, des blind seyenden Gottes. Dieser ist in Zeus ebensowohl überwunden, als in Aides. Er ist in Zeus nur positiv überwunden, denn in Zeus wird das dem Blinden Entgegengesetzte, der Nus, gedacht, während in Aides das Blinde bloß negirt, einfach als Vergangenheit gesetzt ist. Aides ist nur der untere Zeus oder Zeus von unten, von der negativen Seite betrachtet. Hier ist das Blinde bloß niedergehalten,

Digitized by Google

was in Zeus in Verſtand umgewendet iſt. Aber eins ſetzt das andere voraus. Der blinde Gott wird als ſolcher Aides, nur inwiefern er zugleich Zeus wird, und er wird Zeus, nur inſofern zugleich Aides. Die drei Götter ſind alſo das gemeinſchaftlich Verhüllende und Verbergende des realen Gottes. Dieſen in den drei Göttern gemeinſchaftlich verhüllten Gott können wir alſo den *abſoluten* Hades nennen, zum Unterſchied des relativen, der nur die negative Seite dieſer Verhüllung ausdrückt.

Nun war aber das Bewußtſeyn noch in der Zeit des Kronos ganz dem blind Einen zugewendet, und in dieſem, dem *Gott* ſetzenden Bewußtſeyn ſelbſt muß alſo eigentlich der Proceß dieſer letzten Kriſis vorgehen. Die drei Götter ſind nur das gleichzeitig entſtehende Phänomen jenes inneren Vorgangs im Bewußtſeyn ſelbſt. Nun iſt es aber nicht das *ausſchließlich* dem realen, ſondern es iſt nur das zugleich dem idealen Gott zugewendete Bewußtſeyn, welches dieſer Verwandlung fähig iſt. Nur das zwiſchen den beiden Potenzen in der Mitte ſtehende Bewußtſeyn, das einerſeits zweifelhaft und ängſtlich fürchtet, daß ihm mit dem blinden Seyn auch der Gott ſelbſt verloren gehe, und andererſeits dem Andrang der höheren, der geiſtigen Potenz nicht widerſtehen kann — nur dieſes iſt jener Kriſis fähig. Nun aber eben dieſes in der Mitte ſtehende Bewußtſeyn iſt Demeter, wie die Stellung zeigt, die dieſer Gottheit ſchon in der kroniſchen Zeit angewieſen iſt. Wenn alſo die Göttergeſchichte die *innere* Seite jenes Vorgangs (von welchem die Entſtehung der drei Götter oder das Aides-, Poſeidon- und Zeus-Werden des Kronos die exoteriſche, äußere Seite iſt), wenn die Göttergeſchichte die innere Seite dieſes Vorgangs darſtellt, ſo wird Demeter das eigentliche Subjekt, gleichſam der Mittelpunkt, der Angel ſeyn, um den ſich der ganze Vorgang bewegt. In der kroniſchen Zeit nun werden die drei Götter und die ihnen entſprechenden weiblichen Geſtalten, Heſtia, Demeter, Hera, nur *ſo* erwähnt, wie in der Uranoszeit auch ſchon die Titanen erwähnt werden. Es wird ausdrücklich geſagt, daß ſie noch nicht *wirklich* hervortreten. Nachdem die ſechs Kronoskinder aufgezählt ſind, heißt es: *καὶ τοὺς μὲν κατέπινε μέγας Κρόνος*, er verſchlang ſie, ſowie jedes derſelben

Digitized by Google

dem Schooß der Mutter ſich entwand [1]. In dieſem Zuſtand von Verſchlungenheit alſo, und ſolange die Potenzen in einer Art von chaotiſchem Zuſtand erhalten ſind, ſolang Kronos noch die Scheidung und Auseinanderſetzung hemmt, iſt Heſtia noch in Demeter begriffen, und wir können ſagen: Heſtia ſey eben der Name der noch nicht von Demeter abgeſonderten, getrennten Perſephone, Heſtia ſey hier *ſtatt* der Perſephone. Heſtia bedeutet hier dasjenige im Bewußtſeyn, wodurch es mit dem realen Gott zuſammenhängt, ihm verhaftet iſt — ſie iſt das Band des Bewußtſeyns mit dem realen Gott. Nun aber in dem Verhältniß, als Kronos ohnmächtiger, als das Bewußtſeyn ſich ſeines Verhältniſſes zu dem höheren, dem geiſtigen Gott bewußter, und alſo gegen den realen Gott freier wird, in dem Verhältniß kann es ſich des an dem realen Gott Feſthaltenden in ihm (kann es ſich deſſen, was in ihm, dem realen Gott, verhaftet iſt) als eines Beſonderen in ſich, als eines von ihm ſelbſt Unterſcheidbaren, ja als eines ihm Zufälligen und in Bezug auf es ſelbſt Aeußeren bewußt werden. Es wird ſich dieſes Bandes mit dem realen Gotte als eines von ihm unterſchiedenen bewußt, es wird ſelbſt dieſes Bandes entledigt, entbunden. Das aber, deſſen es *entbunden* wird, und was zuvor eins mit ihm war, erſcheint ihm als ſein *Kind* — jenes Band mit dem realen Gott ſtellt ſich ihm alſo *nun* in einer beſonderen Perſönlichkeit dar; dieſe beſondere Perſönlichkeit iſt nicht mehr Heſtia: Heſtia iſt ſie nur, ſofern ſie von ihm noch *nicht* unterſchieden, mit ihm noch eins iſt, wie in der kroniſchen Zeit. Als abgeſondert von *ihm* iſt es eben Perſephone.

Dadurch, daß es dieſe Seite ſeiner ſelbſt von *ſich* unterſcheidet, hat das Bewußtſeyn auch *ſich ſelbſt* als beſondere Perſönlichkeit beſtimmt. Erſt jetzt iſt es *wirklich* Demeter. Obgleich dieſer Name ſchon früher auch in der kroniſchen Zeit gebraucht wird (wie Aides auch dort ſchon Aides heißt, obgleich er noch nicht *als* Aides erklärt iſt), ſo iſt das Bewußtſeyn doch erſt in der Trennung von Perſephone als *Demeter*, als Mutter, und zwar als die *göttliche*, oder, wenn man die

[1] v. 459.

Sylbe *Δη* in *Δημήτηρ* mit dem *δαι* (= *δαη*) in *δαίμονες* vergleichen darf, ſo iſt es erſt jetzt als die wiſſende, als die geiſtige, als die vom Materiellen befreite Mutter erklärt. In Perſephone befreit ſich das Bewußtſeyn erſt von ſeiner dem realen Gott verhafteten Natur; es wird alſo erſt Demeter, indem es die Perſephone gebiert. Als Mutter der Perſephone aber kann Demeter nicht mehr Gattin des Poſeidon, des noch kroniſchen Gottes, ſeyn; ſolang ſie nur als Gattin des Poſeidon erſcheint, iſt auch Heſtia noch nicht von ihr getrennt, noch nicht als Perſephone geſetzt. Sie erzeugt die Perſephone mit Zeus. Daſſelbe, was unter Kronos noch Heſtia war, wird Perſephone unter Zeus Herrſchaft, der nun Vater auch desjenigen heißt, was in anderer Beziehung eher war als er, aber doch erſt mit ihm und durch ihn, d. h. durch die mit ihm geſetzte Kriſis, zur Wirklichkeit gelangt. Auf dieſe Weiſe heißt Zeus ſelbſt Vater des Dionyſos, der lange vor ihm, aber doch immer nur im Kommen, in der Verwirklichung begriffen war, er heißt Vater nur des nun vollkommen verwirklichten Dionyſos.

Hier alſo tritt Perſephone als beſondere Geſtalt in die Mythologie ein, und Heſtia verſchwindet, obgleich die Identität beider Gottheiten ſich auch ſpäter noch in vielen Zügen ausſpricht; denn z. B. ebenſo wie der Heſtia wurde auch der Perſephone in manchen Heiligthümern ein ewiges Feuer gebrannt. Aber auch nun als abgeſonderte Geſtalt kann Perſephone nicht mehr bei der Mutter — an demſelben Ort (eodem loco) mit ihr bleiben. Dieß führt auf die Geſchichte vom Raub der Perſephone, worüber ich Folgendes bemerke.

Auch Perſephone muß in Bezug auf die Mutter, welche nun Demeter iſt und als das gereinigte, vergeiſtigte Bewußtſeyn ſtehen bleibt, in die Verborgenheit zurücktreten. Indeß iſt dieſe Trennung — dieſes Aufgeben der Tochter von Seiten der Demeter — nur Folge des Kampfs, in dem ſich das Bewußtſeyn befindet. Alſo es iſt keine freiwillige Trennung; ungern ſcheidet ſich das Bewußtſeyn von dem Princip, durch welches ihm der Gott zwar der blindlings ſeyende, aber zugleich der ausſchließlich Eine war, und mit Gewalt wird die Tochter von der Mutter, die nicht wollende von der nicht wollenden, geriſſen. Dieß

Digitized by

eben wird ausgedrückt durch den Raub der Tochter, die der ins Unsichtbare zurücktretende Gott mit sich in das selbst nicht sichtbare, darum nur noch schattenähnliche Seyn fortreißt. Deßhalb wird gesagt: Hades habe die Persephone geraubt, von der Seite der Demeter gerissen. Wenn nun aber Demeter diese Vermählung der Tochter mit dem Hades anerkannte, so mußte sie eben damit auch die Umwandlung des Einen in eine Vielheit von Gestalten anerkennen, das Bewußtseyn mußte den ausschließlich Einen als wirklich seyenden aufgeben. Dieß kann es aber nicht. Denn die Gestalten, in welche sich der Eine Gott verwandelt und verhüllt hat (durch die Er eben unsichtbar geworden ist), diese können dem Bewußtseyn kein Ersatz seyn für den Gott an sich; nachdem also dieser Gott, der das Bewußtseyn zuvor erfüllte, verschwunden ist (verschwunden, wie wir den Gott in der Natur vergeblich suchen, und statt seiner überall nur die Gestalten der Dinge finden, die er an seiner Statt zurückgelassen, und überall nur noch seine Fußstapfen, aber nicht mehr ihn selbst sehen), nachdem also dem Bewußtseyn jener Gott verschwunden, der es zuvor erfüllte, bleibt es, oder bleibt Demeter zurück als das leere, unerfüllt gelassene Bewußtseyn, das gleichsam lauter Begier, Sucht und Hunger ist. Sie sucht die verlorne Tochter, denn sie sucht den wirklichen Gott, als welchen sie erst den blind Seyenden hatte. Aber dieser ist jetzt zergangen in jene Göttervielheit, in der sie nur die Ueberbleibsel, die exuvias oder die λείψανα des zertheilten Gottes erblicken kann.

Demeter ist die Gestalt, durch welche die hellenische Mythologie ihre ganze Eigenthümlichkeit erhält. Ohne Demeter gäbe es keine griechische Götterwelt. Demeter, ursprünglich in der Mitte zwischen dem realen und idealen Gott, ist nicht wie die ägyptische Isis genöthigt, jenem selbst in die Unterwelt zu folgen; Demeter gibt gleichsam nur die Eine Seite ihres Wesens — Persephone — an ihn ab, und die von Persephone befreite Demeter bleibt nun als das rein ideale Bewußtseyn stehen, frei gegen den realen Gott und frei gegen die materielle Göttervielheit, in welche dieser verschwunden ist. (Isis bleibt immer befangen mit Typhon, und wird nie zum freien Setzenden weder der Vielheit, in

die er zergangen, noch der Einheit, in der er wiederhergestellt ist). Durch Demeter eigentlich kommt die griechische Mythologie zwischen die ägyptische und indische zu stehen, indem sie weder dem Materialismus der ersteren, noch dem ausschweifenden Spiritualismus der andern anheimfällt. Von der ägyptischen unterscheidet sie sich dadurch, daß das Bewußtseyn hier nicht selbst in den materiellen Göttern untergeht, sondern außer ihnen bleibt, von der indischen dadurch, daß sie nicht alle Beziehung zu ihm aufgibt, daß in Persephone noch immer ein Band bleibt, durch welches das höhere, geistige Bewußtseyn (Demeter) mit den materiellen Göttern zusammenhängt.

Im Anfang zwar, im ersten Gefühl der Leere, der Unerfülltheit, grollt die zürnende und über den Raub der Tochter trauernde Demeter allen Göttern — die ganze mit Zeus gesetzte Götterwielheit kann ihr kein Ersatz seyn für den Gott. Darum ihre Hoffnung auf die Wiederkehr der Tochter, darum ihre Sehnsucht nach dem Verlorenen. So weit geht noch selbst die rein exoterische griechische Mythologie. Der Raub der Persephone wird noch in der Theogonie erwähnt; denn dieser ist ein mit dem Zeus-, Poseidon- und Aides-Werden des Kronos noch gleichzeitiger Vorgang. Der Raub der Persephone, das Suchen der Mutter kommt noch in unzähligen bildlichen Darstellungen, namentlich Gemälden vor, ja der Raub und seine unmittelbare Folge ist ein vorzugsweise beliebter Gegenstand der bildenden Kunst; aber die mehr inneren, in die Tiefe des Bewußtseyns selbst zurückgehenden Ereignisse, die Versöhnung und endliche Beruhigung der Mutter, diese gehören nicht mehr der Mythologie an, sondern bleiben ganz jenem esoterischen Bewußtseyn vorbehalten, das nur in den Mysterien sich ausspricht, auf welche dieser Vortrag schon der Zeit halber sich nicht mehr erstrecken könnte, wenn ich auch nicht gleich in der ersten Anlage mir die Abhandlung der Mysterien für einen andern Zusammenhang vorbehalten hätte. Die Hauptsache jedoch, nämlich daß der eigentliche Inhalt der Mysterien eben die Versöhnung der Demeter war, daß die Mysterien selbst nichts anderes sind als die Celebration dieser — nicht einmal für immer geschehenen, sondern immerwährenden Begütigung der Demeter:

dieß erhellt ſchon aus der berühmten Stelle des homeriſchen Hymnus auf Demeter, wo ſie ſelbſt von der Einſetzung der Orgien, der Eleuſiniſchen Geheimniſſe, ſpricht (Orgien bedeutet nichts anderes als eben Myſterien, und es iſt dabei durchaus nicht an orgiaſtiſche Erſcheinungen zu denken, die vielmehr den Eleuſinien ebenſo wie dem in allem Schmerz beſonnenen, gefaßten Weſen der verſöhnten Demeter völlig fremd ſind) — alſo in dem Hymnus ſpricht Demeter ſelbſt von der Einſetzung ihrer Myſterien, und als Hauptzweck derſelben gibt ſie eben den an, daß ſie fortwährend verſöhnt werde:

> Selbſt einſetz' ich die Orgien denn, auf daß ihr in Zukunft
> Sie hochheilig begehend das Herz allſtets mir verſöhnet [1].

Der Ausdruck „Verſöhnung" iſt alſo nicht unſer Ausdruck, er iſt der ächte, der urſprüngliche; es iſt, wie der homeriſche Hymnus ſelbſt ſagt, Demeter ein der Verſöhnung bedürftiges Weſen.

Wodurch nun aber kann wohl dieſes Sehnen der Demeter geſtillt, die Trauer beſänftigt, der Groll begütigt werden? (So weit können, ja müſſen wir ſchon hier in die Unterſuchung eingehen). Nur indem ihr an der Stelle des untergegangenen Gottes derjenige wird, der nicht mehr untergehen kann, der bleibende, dem gebührt zu ſeyn.

Die erſte Potenz war nicht die, der beſtimmt war zu ſeyn. Darum muß der entſprechende Gott auch wieder aus dem Seyn zurücktreten. Nicht Er ſelbſt bleibt, ſondern nur jene Geſtalten, denen er durch ſein Hervortreten in das Seyn zur Materie, zur Unterlage geworden iſt, er ſelbſt verſchwindet unter dieſen Geſtalten; er bleibt, aber nicht in der Gegenwart, ſondern nur als deren gemeinſchaftliche Vergangenheit; er bleibt, aber unter ihnen verborgen, ein Geheimniß, das nur noch dem ſelbſt von der Gegenwart abgewendeten, der Vergangenheit angehörigen Bewußtſeyn bekannt iſt.

Für den Gott, der nicht ſeyn ſollte, und daher aus dem Seyn wieder ins Nichtſeyn zurücktritt, kann dem Bewußtſeyn nur Erſatz

[1] — — — — ὡς ἂν ἔπειτα
Ἐναγέως ἔρδοντες ἐμὸν νόον ἱλάσκοισθε. v. 274. 275.

werden in dem Gott, der ſeyn ſoll, dem gebührt zu ſeyn. Dieſer Gott kann nicht der ſeyn, den wir bisher Dionyſos genannt haben, denn dieſer iſt nur der den ſeyn ſollenden durch Negation des nicht ſeyn ſollenden Vermittelnde. Er iſt nicht Gott an ſich, ſondern bloß actu, der ſich als Gott nur erweist, indem er den nicht ſeyn ſollenden negirt. Das Bewußtſeyn will aber den Gott an ſich, und es will ihn als ſeyend. Dieſen verfehlte das Bewußtſeyn, indem es den, der bloß Gott an ſich iſt, ins Seyn erhob. Aber dieſer ſelbſt kann nicht aus dem Seyn zurücktreten, ohne an ſeiner Statt, d. h. ohne in dem Seyn, das er ſelbſt verläßt, den Gott zurückzulaſſen, der an ſich Gott, lautere Potenz und Geiſt, und als ſolcher ſeyend iſt. Nur indem dieſer ihm wird, kann alſo das Bewußtſeyn beruhigt werden; denn das Bewußtſeyn hört nicht auf, das Gott ſetzende, des Gottes begehrende, das Gotthungrige zu ſeyn, nur das Zufällige, das Zugezogene (durch unvordenkliche That Zugezogene) iſt in Perſephone hinweggenommen. Nur indem der als Geiſt ſeyende ihm wird, kann alſo das Bewußtſeyn beruhigt, nur durch dieſen die in ihm zurückgebliebene Leere erfüllt werden. Dazu gehört jedoch zugleich, daß es ſich dieſes dritten, der an die Stelle des erſten tritt, bewußt werde als deſſelben mit dem erſten, oder daß es den dritten als den wiederauferſtehenden, wiederaufgerichteten erſten betrachte. Auf dieſem durchaus natürlichen Wege gelangt das Bewußtſeyn dazu, in den drei Göttern nur ebenſo viele Potenzen Eines Gottes zu ſehen. Wenn der erſte aus dem Nichtſeyn hervortritt, ſo iſt er Gegenſatz des Dionyſos; indem er in das Nichtſeyn zurückgetreten, hat er ſelbſt dionyſiſche Natur angenommen, und iſt dem Dionyſos gleich. Der dritte aber, der die Natur beider in ſich vereinigt (denn er iſt reine Potenz wie der erſte, und ſeyend wie der zweite), iſt ebenfalls Dionyſos. So gelangt das Bewußtſeyn auf natürlichem Weg zu der Vorſtellung des dreifachen Dionyſos, in welchem es nun die drei reinen Potenzen oder Urſachen nicht mehr in ihrer materiellen Complication, ſondern als reine, zum Begriff erhobene Urſachen, und zugleich als das wahre und eigentliche Reſultat des Proceſſes hat, ſo daß nun die Principien, aus welchen wir die mythologiſche Bewegung erklärt und abgeleitet haben, als

Principien derſelben im mythologiſchen Bewußtſeyn ſelbſt erkannt, ihm ſelbſt als Principien gegenſtändlich geworden ſind.

Wenn alſo dieſe Götter der Hauptinhalt der Myſterien waren, ſo erhellt, daß dieſe nicht bloß Myſterien heißen, daß ſie in der That das wahre Geheimniß nicht bloß der griechiſchen, ſondern aller Mythologie enthalten, und daß ſie die letzte und höchſte Beſtätigung unſerer ganzen Theorie der Mythologie ſind. Das Weſen, das eigentlich Innere der Mythologie, iſt von nun an in den Myſterien, jene äußere exoteriſche Götterwelt bleibt bloß ſtehen als Phänomen des innern Vorgangs, ſie hat nur noch die Realität einer Erſcheinung; denn das Reelle, die eigentlich religiöſe Bedeutung, iſt bloß noch in jenen eſoteriſchen Begriffen, welche ſich nicht auf das Erzeugte und Gewordene, ſondern auf die reinen Urſachen des mythologiſchen Proceſſes beziehen, in deren Bewußtſeyn das Urbewußtſeyn, durch deſſen Zertrennung Mythologie zuerſt entſtand, wiederhergeſtellt erſcheint. Die Nachweiſung nun aber von allem dem, was hier zuletzt behauptet worden, die Nachweiſung a) von einem dritten Dionyſos (der im griechiſchen Bewußtſeyn daſſelbe iſt, was im ägyptiſchen Horos, mit dem Unterſchied jedoch, daß er in Horos ſelbſt materiell, nicht als reine Urſache, in ſeiner formellen Abgeſchiedenheit vom Materiellen geſetzt war) — die Nachweiſung alſo a) des dritten Dionyſos, b) daß die von Perſephone getrennte Demeter, d. h. das von allem Materiellen gereinigte Bewußtſeyn, das Setzende, d. h. mythologiſch ausgedrückt das Gebärende, die Mutter dieſes dritten Dionyſos wird, c) daß die Geburt dieſes dritten Dionyſos das einzige die verwundete Demeter Heilende, die zürnende Beſänftigende iſt, d) daß der Hauptinhalt der Feier in den Myſterien, und zwar den heiligſten, den in Eleuſis begangenen, eben die Geburt und das Kommen, oder, um einen feierlichen Ausdruck zu gebrauchen, die Zukunft, die Kunft, der Advent dieſes dritten Dionyſos iſt — dieſe Nachweiſungen können hier freilich nicht mehr gegeben werden, da jene Thatſachen nicht mehr in die eigentliche Mythologie hereinfallen, ſondern den Myſterien vorbehalten blieben. In die Mythologie fällt, wie geſagt, nur das Exoteriſche jenes Vorgangs, das Zeus-Poſeidon-

Digitized by Google

und Aides-Werden des erſten Gottes und das damit zuſammenhängende Verſchwinden der Perſephone, der Raub der Kore. Der berühmte Hymnus auf Demeter iſt eben dadurch ſo beſonders merkwürdig und von reizender Eigenthümlichkeit, weil er ſich auf dieſer Grenze des Exoteriſchen und Eſoteriſchen bewegt. Perſephone indeß, und ſelbſt daß ſie von Hades geraubt wird, gehört noch der Mythologie an und wird, wie geſagt, auch in der Theogonie des Heſiodos noch erwähnt[1].

Ueberlege ich nun, wie meine Entwicklung der Perſephone ſich zu den gewöhnlichen Erklärungen verhält, die ich bei meinen Herrn Zuhörern als bekannt vorausſetzen kann, ſo darf ich nicht für überflüſſig halten, noch ein Wort über dieſe Erklärungen zu ſagen, und mit Wenigem begreiflich zu machen, wie ganz unhaltbar ſie ſind, und wie in der That die Ideen der Demeter wie der Perſephone viel zu tief liegen für die oberflächlichen Anſichten, aus welchen jene Erklärungen hervorgegangen ſind.

Die gewöhnliche Vorſtellung von Demeter und Perſephone iſt alſo dieſe: Demeter (dieſelbe Gottheit mit der römiſchen Ceres) ſey im Allgemeinen die Göttin des Ackerbaus und der Pflanzenwelt überhaupt; Perſephone aber das Saatkorn, das unter der Erde verborgen werden muß, damit es keime und Früchte trage. Ich kann wirklich nicht ohne Verwunderung ſehen, wie ſelbſt Männer, die übrigens von der gewöhnlichen Flachheit der Anſichten ſich entfernen, doch davon nicht wegkommen konnten, unter Perſephone ſey urſprünglich nichts anderes verſtanden als das Saatkorn. Das Einzige, was dieſer Erklärung Schein gibt, iſt, daß Demeter = Einſetzerin des Ackerbaus. Denn von einer Göttin der Pflanzenwelt iſt nirgends die Rede; dieß hat Voß ſelbſt erdichtet. Was allein wahr, iſt, daß Demeter als Stifterin oder Einſetzerin des Ackerbaus gefeiert wird. Dieſes geſittete Leben, welches erſt eigentlich mit Ackerbau, getheiltem und durch bürgerliche Geſetze beſchütztem Eigenthum und feſtem Beſitz entſteht, verdankte die helleniſche Menſchheit allerdings der Demeter; denn erſt mit Demeter hat ſich das griechiſche

[1] In den weiblichen Göttern iſt mehr der eſoteriſche Vorgang, in den männlichen mehr der exoteriſche. (Randbemerkung).

Bewußtſeyn entſchieden, d. h. Demeter iſt für das griechiſche Bewußtſeyn der Uebergang von der vorgeſchichtlichen, noch ungeſetzlichen, zu der geſetzlichen, geſchichtlichen Zeit, aus welchem Grunde ſie auch die geſetzgebende genannt wird. Ihr, in Gemeinſchaft mit Dionyſos, wurde die Einſetzung des Ackerbaus ebenſo zugeſchrieben, wie der Iſis und dem Oſiris in Aegypten, von dem es bei Tibull heißt:

Primus aratra manu solerti fecit Osiris,
Et teneram ferro sollicitavit humum;
Primus inexpertae commisit semina terrae u. ſ. w.

Demeter und Dionyſos, der zweite nämlich (beide werden als *πάρεδροι*, miteinander thronende, herrſchende Götter vorgeſtellt), ſind im griechiſchen Bewußtſeyn daſſelbe, was Iris und Oſiris in Aegypten. Daß für das griechiſche Bewußtſeyn die befreite Demeter den Uebergang zum geſetzlichen Leben und zum Ackerbau insbeſondere macht, erhellt daraus, daß zum Theil nach der griechiſchen Anſicht noch unter Kronos keine Theilung des Eigenthums ſtattfand, weßhalb ſie das goldene Zeitalter unter Kronos ſetzen, der für die griechiſche Erinnerung ſich noch mit Uranos deckte. Daher ſagt Virgil:

Ante Jovem (vor Zeus, alſo vor der Zeit der Zeusherrſchaft und da dieſe mit Demeter geſetzt iſt, alſo auch vor Demeter)

Ante Jovem nulli subigebant arva coloni,
Ne signare quidem aut partiri limite campum,
Fas erat [1]:

— vor Zeus gab es keine Feldbauer, noch war es erlaubt, ſein Feld abzugrenzen, als Eigenthum zu bezeichnen; kurz in dieſem geſchichtlichen Sinn iſt Demeter Göttin, nämlich Einſetzerin des Ackerbaus. Aber 1) die Ausdehnung dieſes Begriffs auf eine Göttin der Pflanzenwelt und 2) eine Beziehung auf das Phyſiſche des Ackerbaus, alſo auch auf das Phyſiſche des Keimens und Fruchttragens des in die Erde geſenkten Saatkorns, beides iſt gleich unhiſtoriſch und völlig grundlos. Alſo ſchon die erſte Vorausſetzung dieſer Erklärung iſt nichtig. Geſetzt nun aber, es ließen ſich aus dieſer Annahme, Perſephone ſey

[1] Georg. I, 125 ff.

Digitized by Google

das unter der Erde verborgene Saatkorn, geſetzt, es ließen ſich daraus ſogar alle Züge der Demeter- und Perſephonefabel erklären, was bei weitem nicht der Fall iſt, wie wollte man, wenn der von Hades begangene Raub der Perſephone nichts weiter anzeigte als das unter die Erde gelegte Saatkorn, eine ſo geſuchte, künſtliche, koſtbare Einkleidung ſo ganz alltäglicher Vorgänge und Wahrnehmungen, als das Säen und das darauf folgende Keimen und Fruchttragen des Saatkorns ſind, wie wollte man eine ſolche Einkleidung mit der ſonſt ſo gerühmten helleniſchen Einfalt reimen, von der im Allgemeinen ebenſo gut das nil molitur inepte gelten muß, was Horaz von Homeros insbeſondere ſagt?

Iſt denn nun aber gar nichts daran, an dieſer Vergleichung? Wie Demeter nicht bloß zur Vorſteherin, ſondern zur Stifterin des Ackerbaus werden mußte, hat ſich uns ſo eben ganz natürlich, nämlich geſchichtlich erklärt. Nachdem ſie einmal dafür erkannt war, konnte es wohl geſchehen — nicht daß ihre Tochter Perſephone, wie man gewöhnlich ſagt, zum Symbol des Saatkorns wurde, wohl aber umgekehrt konnte geſchehen, daß das Saatkorn und deſſen Verborgenwerden in der Erde, daß, wie es auch im N. Teſt. vorgeſtellt wird, deſſen Sterben und Wiederaufleben in einem neuen, von ihm ganz verſchiedenen Gewächs zum Symbol der Perſephone gemacht wurde. Wenn der Apoſtel Paulus mit einer ganz ähnlichen Anſpielung auf das Samenkorn ſagt: „Es wird geſäet verweslich und wird auferſtehen unverweslich“, ſo war dieß vielleicht ein Gleichniß, das ihm ſeine Bekanntſchaft mit helleniſcher Lehre und Bildung (zumal auch mit den Myſterien) zuführte, vielleicht eine Anſpielung auf eine ähnliche Vorſtellung in den Eleuſinien. Auf jeden Fall liegt es nahe zu denken, daß der aufmerkſame und beſonders die Natur liebevoll umfaſſende Sinn der Griechen auch darauf gefallen, jenes Sterben des natürlichen Bewußtſeyns, das in Perſephone gedacht, in den Myſterien beſonders dargeſtellt wurde, mit dem Sterben des Saatkorns zu vergleichen. Denn das natürliche, bloß den realen Gott ſetzende Bewußtſeyn muß ſterben, damit das freie, geiſtige, nunmehr den freien, den geiſtigen Gott (damit die geiſtigen Götter) ſetzende aufgehe. Jenes natürliche Bewußtſeyn, das Perſephone iſt, verhält ſich

als der bloße Same oder Keim des wirklichen, des wahrhaften Gottsetzens — es ist seiner Natur nach, wie wir früher erklärt, das bloß potentiell Gott setzende, das zum actuell Gott setzenden nur dadurch wird, daß es sich aus seiner Potentialität erhebt, wo es denn unmittelbar zwar nur den Ungott setzt, also zum Gott negirenden wird, indem es aber in seine Potentialität zurückgebracht wird, zum Gott nicht mehr potentiell, sondern actu setzenden. Es hat also große Wahrscheinlichkeit für sich, daß man das Loos jenes natürlichen Bewußtseyns, das sterben muß, damit das höhere, geistige aufgehe, daß man also das Loos der Persephone mit dem Loos des Samenkorns verglichen, nämlich dieses Geringere und Niedere zum Symbol jenes Höheren gemacht habe; aber das Umgekehrte zu behaupten, daß die hohe und heilige Idee der Persephone, in der das eigentliche Mysterium der Mythologie verehrt wurde — ihr gewöhnlichster Beiname in der Mythologie ist ἁγνή, die heilige — daß diese hohe Idee nichts anderes als ein Symbol des Saatkorns und der mit demselben sich ereignenden Vorgänge gewesen sey, dieß kann man nur in einer Zeit behaupten, wo unter denen, die über Mythologie reden, der Begriff des Symbols ganz von seiner wahren ursprünglichen Bedeutung abgebracht, ja rein umgekehrt worden ist. Symbol ist ein sinnliches Zeichen — dieß liegt sogar in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts, wo es das anzeigt, was wir eine Marke, tessera, nennen — ein Zeichen z. B. woran der abwesende Freund den abwesenden erkennt, wenn es ihm gezeigt wird; demnach kann das Sinnliche wohl Symbol des Unsinnlichen werden, Sonne und Mond z. B. Symbol des Apollon und der Artemis, oder des zeugenden und des empfangenden Princips überhaupt, und in dem gegenwärtigen Fall das Saatkorn Symbol der Persephone, aber daß umgekehrt das Hohe und Geistige Symbol des Niederen, Sinnlichen werden könne, ist ganz gegen den ursprünglichen Begriff, und ist besonders auch ganz gegen hellenische Natur.

Wäre Demeter nichts mehr als Göttin des Ackerbaus, Persephone nichts mehr als das Saatkorn, was sollte denn der Inhalt der von Demeter eingesetzten und besonders mit auf sie sich beziehenden Orgien oder Mysterien seyn? Ist der Ackerbau ein Mysterium? Waren

Digitized by Google

die Feste in Eleusis etwa ein Landwirthschaftsfest, die Mysterienlehre ein Cours d'agriculture, wie ein Franzose vor noch nicht langer Zeit wirklich gemeint hat? Was that man denn, was geschah in Eleusis, wenn alles bloß auf den Feldbau sich bezog? Ein bekannter Exeget, der sich früher auch an dem N. T. versucht, glaubte in Verbindung mit Voß seine Kunst auch auf die eleusinischen Mysterien anwenden zu müssen. Worin bestanden sie nun nach dessen Meinung? Diese Festlichkeiten in Eleusis, von denen ganz Griechenland mit Entzücken sprach, waren nach seinem Dafürhalten Tempelfeierlichkeiten, welche theils aus nachahmenden, theils aus allegorisch personificirenden, das Volk anlockenden Darstellungen bestanden, aus denen zu ersehen war, wie der Ackerbau vom Säen an bis zur Ernteseier gut von Statten gehe, wenn er gleichförmig (wahrscheinlich durch eine gute Polizei oder ein gründlich bearbeitetes Culturgesetz geregelt) eingeführt sey. Was soll man sich unter der nachahmenden Darstellung vom Fortgang des Feldbaus vorstellen? Wurde etwa die Bühne, auf welcher die Handlung vorging, mit Erde bestreut, und der Pflug, mit Stieren bespannt, zum Schein darüber gezogen? Hoffentlich hat man bei diesen nachahmenden Darstellungen auch den Dünger nicht vergessen, diese „Seele" der Landwirthschaft. Ließ man dann auch nach gehörig bestellter Saat das Korn aufgehen, daß es der Zuschauer wenn nicht wachsen hören, doch wachsen *sehen* konnte? Welche Abgeschmacktheit! Und dann wozu diese nachahmenden Darstellungen? Damit der Landbauer sehe, was er täglich in der Natur weit besser sah und selbst verrichtete, und was ihm in der nachahmenden Darstellung nur lächerlich vorkommen mußte? Gutmüthige Tempelbesucher, die sich zu einer solchen Weihe noch sogar durch Fasten und andere Enthaltsamkeiten vorbereiteten, um am Ende wie die Theaterbesucher in Schillers bekanntem Epigramm sagen zu können:

Unseren Jammer und Noth suchen und finden wir hier,

und die doch in so langer Zeit einmal sich selbst sagen konnten, was Schiller durch Shakespeares Schatten den Liebhabern häuslich-bürgerlicher Schauspiele sagen läßt:

Aber das habt ihr ja alles bequemer und besser zu Hause.

Digitized by Google

Nein! ſo über die Maßen einfältig, ſo dumm war das Alterthum doch nicht, als es ſolche Erklärer vorſtellen, die für die Unwiſſenden Aufklärer, für die beſſer Unterrichteten aber wahre Obſcuranten des Alterthums ſind, indem ſie gleichſam inſtinktmäßig überall alles auszurotten und auch dem Alterthum alles zu entziehen ſuchen, was die Imbecillität und Armſeligkeit ihrer eignen Begriffe und beſonders ihrer religiöſen Anſichten beſchämen könnte.

In den Eleuſiniſchen Orgien mußte etwas Tieferes dargeſtellt ſeyn, als die alltäglichen Vorgänge des Landbaus, des Säens und Erndtens. Eine Verſöhnung der trauernden Demeter, d. h. eine Verſöhnung des verwundeten Bewußtſeyns ſelbſt, war der Sinn und wahre Inhalt jener Myſterien, wie ſchon allein die bereits angeführten homeriſchen Verſe beweiſen würden. Indem Demeter die Orgien zu ihrer fortwährenden Verſöhnung einſetzt, erklärt ſie ſich ſelbſt als die einer nie aufhörenden Verſöhnung bedürftige, und das iſt ſie ja auch. Denn vor der Trennung von Perſephone iſt ſie das um den realen Gott eifernde Princip, das überwunden werden muß, damit an der Stelle, wo zuvor nur der ausſchließlich Eine war, die freie Vielheit aufgehe. Inſofern iſt Demeter die erſte Vorausſetzung aller andern Götterverehrung und ſelbſt der erſte Gegenſtand alles Cultus, ein Wort, das in Bezug auf Demeter und die ihr verwandten Gottheiten ſeine eigentlichſte Bedeutung hat. Wie die Erde in ihrer Starrheit überwunden, weich gemacht, umgekehrt, mit Einem Wort bebaut werden muß, damit die Fülle der Frucht aus ihr hervorgehe, ebenſo muß das Bewußtſeyn umgewendet, in ſeiner Starrheit überwunden werden, damit eine das Bewußtſeyn frei laſſende Göttervielheit hervorgehe. Weil Demeter begütigt werden muß, damit jene freie Göttervielheit hervorgehe, ſo fordert jener exoteriſche Polytheismus ſelbſt den Cultus der Demeter, oder hat ihn zu ſeiner Vorausſetzung. Auch überwunden iſt jenes Princip, das der Verſöhnung in ihr bedarf, nicht vernichtet, noch iſt es eben darum ein für allemal überwunden, ſondern in einem beſtändigen Aufſchluß begriffen der Gegenſtand einer immerwährenden Pflege, Begütigung und nie aufhörenden Verſöhnung.

So viel zur Erklärung des Raubs der Perſephone, der Trauer der Demeter.

Nun aber dürfen wir, in unſerer Darſtellung fortſchreitend, Demeter als wirklich beruhigt anſehen; Perſephone iſt jetzt entſchieden und mit Einwilligung der Mutter bleibende Gattin des Hades, Demeter mit allen Göttern verſöhnt, und nachdem ſie innerlich beruhigt iſt, äußerlich nun ganz dem Dionyſos hingegeben. Die Götterwelt des Zeus iſt eigentlich die von Dionyſos (dem zweiten, A^2, ſo oft ich von Dionyſos abſolut ſpreche) hervorgebrachte Welt — alle jene Zeusgötter ſind nur die den ausſchließlichen, realen Gott verhüllenden, eben darum ihn als unſichtbar, als bloßen Grund ſetzenden Geſtalten, und eben dahin, dieſen erſten Gott zum bloßen Grund, zur Materie und Unterlage des mannichfaltigen, getheilten Seyns zu machen, ging ja die ganze Wirkung des Dionyſos; wie in der Natur das ausſchließliche Princip Grundlage des mannichfaltigen und getheilten Seyns wird, ſo auch in der Mythologie: alſo die Welt des Zeus, d. h. der mit Zeus geſetzten Götter, iſt die Welt des Dionyſos, und Dionyſos ſelbſt in Zeus. So erſchien in einem von Polykletos verfertigten Standbild, das Pauſanias beſchreibt, Zeus ſelbſt ganz ähnlich dem Dionyſos auf hohem Kothurn, mit dem Weinbecher in der einen und dem Thyrſos in der andern Hand, auf welchem oben Zeus Adler ruht, eine Combination, welche ſich ohne das von uns vorausgeſetzte Verhältniß durchaus nicht erklären ließe. Nun kann bis in die entfernteſte Vergangenheit zurück die Göttervielheit, die bis jetzt im helleniſchen Bewußtſeyn nur eingeſchloſſen und unentfaltet vorhanden war, frei und unbeengt durch das widerſtrebende Princip hervortreten und alle Räume der vergangenen und der gegenwärtigen Zeit lebendig erfüllen. Der vollendete Polytheismus iſt geboren, der vollkommen exoteriſche, denn exoteriſch kann er nur werden, indem er von jenem Princip befreit iſt, das überwunden zum eſoteriſchen wird. Vorher war jener Polytheismus ſelbſt noch eſoteriſch, er konnte nicht zur vollendeten Geburt kommen. Den Pelasgern (d. h. den Griechen der vorhelleniſchen Zeit — Hellenen wurden die Griechen eben erſt in jener letzten Kriſis —) den Pelasgern und in Dodona war Zeus ſelbſt

Digitized

noch Geheimniß. Zu Knoſſos auf Kreta wurden in einer gewiſſen Zeit Myſterien des Zeus, d. h. Zeus ſelbſt wurde noch nur im Geheimniß verehrt. Erſt nach jener innern, im Bewußtſeyn ſelbſt geſchehenen Kriſis wurde die — bisher an der freien Scheidung und Auseinanderſetzung gehinderte, verworren im Bewußtſeyn begriffene Göttervielheit völlig freigelaſſen.

Darum konnte von nun an keines das andere aufheben. Denn 1) das Eſoteriſche erzeugt ſich ſelbſt immer wieder nur durch den mythologiſchen Proceß; es kann ſich nicht von ihm trennen, es entſteht nicht als ein Abſtraktes, ſondern ſtets nur als ein von jenem Eingewickeltes; 2) kann das Exoteriſche ebenſo wenig jenes eſoteriſche Bewußtſeyn aufheben; denn das Exoteriſche ſetzt in ſeinem Entſtehen ſelbſt immer das Eſoteriſche, wie die Schale immer den Kern ſetzt und ſelbſt nur Schale iſt, inwiefern ſie einen Kern einſchließt; ſetzte es das Eſoteriſche nicht, ſo wäre es ſelbſt hineingezogen in jene innere dunkle Geburtsſtätte, in der keine Sonderung und Auseinanderſetzung iſt; ſein (des Exoteriſchen) äußeres, freies Daſeyn ſetzt das Hemmende als überwunden, d. h. als Eſoteriſches, voraus. Erſt indem die alle Vielheit hemmende oder abweiſende Einheit ſelbſt ins Verborgene, ins Myſterium zurücktritt, bleibt äußerlich die Vielheit ſtehen als reines Erzeugniß, das nicht mehr im dunkeln Werden begriffen, ſondern nun ein wirklich Gewordenes iſt, und eben darum Gegenſtand einer vollkommen freien und ſelbſt beſonnenen Entfaltung wird, wie wir ſie z. B. in der Theogonie des Heſiodos ſchon finden. Das Bewußtſeyn, beengt und gedrückt von dieſer Vielheit, ſolang ſie ihm noch innerlich war, hat ſie jetzt gleichſam von ſich weg, und iſt in ſein inneres Heiligthum zurückgetreten, frei gegen die ihm völlig objektiv gewordene. Und hier kann ich denn nicht umhin, noch die allgemeine Bemerkung zu machen, wie uns freilich nach dieſer ganzen Darſtellung der helleniſche Polytheismus anders erſcheinen muß, als z. B. dem übrigens hochverdienten Creuzer und allen denjenigen, welche in demſelben nur das Verworrene und Zerſplitterte einer früher reineren Lehre ſehen. Weit entfernt dieß zu ſeyn, iſt der vollendete Polytheismus ſelbſt eine große Befreiung. Durch das Setzen

Digitized by Google

dieſes äußeren, exoteriſchen Polytheismus gelangt oder befreit ſich das Bewußtſeyn zu jener inneren, rein geiſtigen Erkenntniß, in der es nur noch mit den reinen Urſachen verkehrt, die dann ſelbſt wieder zu einer noch höheren hinüberleiten, welche aber ſelbſt in der Myſterienlehre nur als zukünftig, als bevorſtehend verkündet, und als das tiefſte Geheimniß bewahrt wird, auf deſſen Veröffentlichung Todesſtrafe oder ewige Verbannung geſetzt iſt.

Digitized by Google

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Wenn die hellenische Mythologie die letzte aller Mythologien und das Ende des mythologischen Processes selbst ist, so müssen sich in ihr nicht nur die Principien aller Mythologie finden — denn am Ende zeigt sich was im Anfang war — sondern auch sie selbst, als Erzeugniß der letzten Krisis, muß von allen früheren Mythologien sich unterscheiden, der Polytheismus muß in ihr eine andere Bedeutung annehmen, als in den früheren Götterlehren, wo er noch mit seinem Gegensatz zu ringen hatte. Es empfindet wohl jeder eine gewisse Verschiedenheit zwischen dem Eindruck, den er von den Göttern der früheren Zeit und den er von den Göttern der griechischen Mythologie erhält. Oder wer fühlte nicht, daß in den älteren Mythologien der Irrthum als größer, ernster sich darstellt, in der griechischen Götterwelt als leichter, ja selbst als reizend erscheint?

Auch die griechische Mythologie beruht auf einem ersten Irrthum, der Erhebung des eigentlich nicht seyn sollenden Princips: sie wäre nicht ohne diesen Irrthum, sie setzt diesen voraus; insofern ist auch sie eine falsche, irrthümliche Religion; aber inwiefern sie diesen Irrthum wenigstens der Wirkung nach besiegt hat, erhält sie eben dadurch wieder eine Art von relativer Wahrheit, sie wird zu einer Wahrheit eigner Art, wie die Natur auch eine Wahrheit eigner und besonderer Art ist. Denn die ganze Natur ist in gewissem Sinn ein Irrthum; niemand wird geneigt seyn, ihr dieselbe Realität zuzuschreiben, die er Gott und

Digitized by

dem eignen Geiſt zuſchreibt; obgleich wir aber dieſen eine ganz andere Realität zuerkennen als der Sinnenwelt, können wir dieſer doch nicht alle Wahrheit abſprechen, ja inwiefern in ihr das nicht ſeyn Sollende, alſo, wenn es iſt, fälſchlich Seyende, und demnach der Irrthum ſchon zum Theil wieder negirt, aufgehoben iſt, inſofern erlangen dieſe, wenn auch nur relativen Negationen des nicht ſeyn Sollenden, wofür wir die einzelnen Dinge anſehen können, ſelbſt eine Art von Wahrheit, nämlich relative, wenn auch nicht unbedingte. Wollte man alſo die griechiſche Mythologie, weil ſie auf einem erſten Irrthum, auf einer erſten Dislocation beruht, da ein Princip von ſeiner Stelle, aus ſeiner Schranke gerückt und objektiv geworden iſt, während es bloß Subjekt, bloße Potenz ſeyn ſollte — wollte man deßhalb die griechiſche Mythologie ſelbſt einen Irrthum nennen, ſo müßte man doch ſagen, ſie ſey ein ſchöner, ein reizender Irrthum, wie man von der Natur auf einer gewiſſen höheren Stufe der Betrachtung ſagen kann, ſie ſey nur ein ſchöner Irrthum. Sie iſt ein Irrthum, aber der ſchon beſiegt, und zum Theil in Wahrheit verklärt, den Uebergang zur Wahrheit bildet. Die Eigenthümlichkeit des griechiſchen Polytheismus beruht aber darauf, daß er — zwiſchen Vergangenheit und Zukunft in der Mitte — dem Bewußtſeyn ein völlig freies Verhältniß zu ſich geſtattet. Denn indem die griechiſche Mythologie das falſch religiöſe, deiſidämoniſche Princip der Vorzeit beſchworen und als Vergangenheit ſich unterworfen hat, das Princip der vollendeten geiſtigen Religion aber in den Myſterien als Zukunft ſetzt, kommt der Geiſt zu der in der Mitte zwiſchen Vergangenheit und Zukunft, alſo in der Gegenwart und im allgemeinen Bewußtſeyn ſtehen bleibenden Göttervielheit in ein völlig freies Verhältniß.

Der Polytheismus, indem er aufhört Gegenſtand eigentlicher Superſtition wie in den morgenländiſchen Syſtemen zu ſeyn (das Superſtitiöſe in dieſen beruht eben auf der noch immer fortdauernden Gegenwart des ausſchließlichen Princips, des falſch-monotheiſtiſchen), indem er aufhört ein Gegenſtand der eigentlichen Superſtition zu ſeyn, wird der Polytheismus vielmehr unmittelbar Gegenſtand einer poetiſchen und ſelbſt dichteriſch-abſichtlichen Auseinanderſetzung. Der Ernſt und

Digitized by Google

die Strenge der früheren Zeit ſind aus dieſen Bildungen gewichen; nur die gemilderte Größe iſt geblieben; dieſe Bildungen machen keinen Anſpruch mehr auf religiöſe Realität, das eigentlich Reale iſt in die Tiefe geſunken. Die griechiſchen Götter ſind das, was nach der höheren Betrachtungsweiſe eines wiſſenſchaftlich- oder poetiſch-verklärten Gemüths die Dinge der Sinnenwelt ſind; ſie *ſind* wirklich nur noch Erſcheinung, nur Weſen einer höheren Imagination, ſie machen keinen Anſpruch auf höhere Wahrheit, als die wir auch dichteriſchen Geſtalten zuſprechen. Aber darum können ſie nicht als ſelbſt poetiſch erzeugte betrachtet werden; dieſe nur noch dichteriſche Bedeutung kann wohl das *Ende* des Proceſſes ſeyn, aber nicht der Anfang. Dieſe Geſtalten entſtehen nicht *durch* Poeſie, ſondern ſie verklären ſich in Poeſie; die Poeſie ſelbſt entſteht erſt *mit* ihnen und *in* ihnen.

Was jedoch von dieſer reinpoetiſchen Bedeutung der griechiſchen Mythologie geſagt wird, iſt nur von dem exoteriſchen, äußerlichen, für *ſich* ſtehen gebliebenen Polytheismus gemeint. Es wäre einſeitig geurtheilt, wenn man die helleniſche Religion bloß nach der Götterlehre beurtheilen wollte, wie ſie z. B. im homeriſchen Epos erſcheint. Die Myſterien ſind, wie wir geſehen, die andere, und zwar nicht zufällige, ſondern *nothwendige* Seite der helleniſchen Religion. Unter anderm erhellt aus dieſem Verhältniß, wie wenig Grund man hat, die, wie man ſagt, von allem Myſtiſchen freie Götterlehre des Homeros als Beweis des nachhomeriſchen Urſprungs der Myſterien geltend zu machen. Was erſtens den gewöhnlichen, vom Stillſchweigen hergenommenen Beweis für den nachhomeriſchen Urſprung betrifft — daß nämlich Homer nirgends der Myſterien erwähnt —, ſo iſt dieß bekanntlich überall ein mißlicher. Außerdem könnte es wohl Perſonen geben, die fühlen wollten, daß Homeros z. B. jene durch ihre Myſterien berühmten Inſeln Lemnos, Imbros und Samothrake nie ohne ein gewiſſes geheimes Grauen erwähnt [1]. Doch darauf wollen wir nichts bauen. Wir wollen dagegen fragen, was man unter jenem im Homer angeblich fehlenden Myſtiſchen verſteht. Verſteht man etwa die Myſterienlehre ſelbſt darunter,

[1] Vgl. Odyss. II, 134.

ſo bemerke ich, daß von Myſterienlehre bei dieſer Erörterung überhaupt nicht die Rede ſeyn kann. Denn alles, was Lehre, Doktrin iſt, bildet ſich im Lauf der Zeit aus, und wir müßten den offenbarſten Thatſachen widerſtreiten, wenn wir nicht ſelbſt behaupteten, daß die Myſterienlehre ſich ſucceſſiv ausgebildet und zu einem abgeſchloſſenen Ganzen ſogar erſt ſehr ſpät, vielleicht nicht allzulang vor den perſiſchen Kriegen ſich geſtaltet habe. Davon alſo iſt in dieſer ganzen Unterſuchung nicht die Rede. Es iſt die Rede von der Grundlage, dem Grundſtoff der Myſterien, und die Frage iſt, ob dieſer mit der Mythologie gegeben, oder erſt ſpäter herbeigebracht, und, wie Voß und ſeine Anhänger ſich vorſtellen, in Griechenland eingeſchwärzt worden. Hat man nun die Frage auf dieſe Weiſe beſtimmt, iſt nicht von der Myſterienlehre, ſondern von dem myſtiſchen Element die Rede, ſo kann dieſes myſtiſche Element, das man im Homer vermißt, nichts anderes ſeyn als eben jenes falſch Religiöſe der früheren morgenländiſchen Syſteme. Dieſes nun kann man freilich nicht im Homer finden — denn dieſes falſch Eine iſt ja gerade durch den Polytheismus verhüllt, in dieſem gleichſam verborgen, ihm zur Grundlage und demnach zum Innern geworden — freilich alſo muß er im Homer unſichtbar ſeyn.

Aber, werden Sie ſagen, in Homer iſt auch keine Ahndung deſſelben, es ſollte eben im Homer als ein Verborgenes, als ein Myſtiſches angedeutet ſeyn. Ja dann wäre eben Homer nicht Homer. Homeros, d. h. der homeriſche Polytheismus beruht gerade nur auf dieſem Vergeſſenſeyn des Myſtiſchen. Homeros iſt ſelbſt die Kriſis, er iſt ſelbſt das Ergebniß, das Reſiduum jener großen Kriſis. Er als das letzte Erzeugniß der großen Vergangenheit gehört nicht dem einzelnen Volk, ſondern der Menſchheit an. Er iſt — die ſymboliſche Perſon, in welcher ſich der reine, von ſeinem Gegenſatz völlig freie Polytheismus ausſprach. Nicht Er hat die Mythologie erzeugt, ſondern er ſelbſt iſt das Erzeugniß der Mythologie, und zwar jener letzten Kriſis. Wenn denn Homeros gerade derjenige iſt, in dem jene rein mythologiſche Göttergeſchichte ſich vollendet hat, und der in dieſem Sinn allerdings, wie der uns nun erſt verſtändliche Herodotos ſagt, den Hellenen

Digitized by Google

die Theogonie zuerſt gemacht hat: ſo muß die Ausſcheidung des Myſtiſchen, d. h. es muß der Urſprung, es muß die erſte Grundlage der Myſterien gerade mit Homer gleichzeitig gedacht werden. Aber inwiefern jener Scheidungsproceß doch ſich in Homeros nun gänzlich vollzogen hat und zu Ende gebracht worden iſt, inſofern muß man behaupten, die Myſterien ſeyen ihrem erſten Grunde nach älter als derjenige Homer, von dem hier zunächſt die Rede iſt, nämlich älter als der fertige, vollendete oder, wie wir etwa auch ſagen können, der letzte Homer. Die homeriſche Götterwelt ſchließt ſchweigend ein Myſterium in ſich, und iſt über einem Myſterium, über einem Abgrund gleichſam errichtet, den ſie wie mit Blumen zudeckt. Die homeriſche Göttervielheit iſt ſelbſt ein in Vielheit verwandeltes Eines. Gerade darum hat Griechenland einen Homer, weil es Myſterien hat, d. h. weil es ihm gelungen iſt, jenes Princip der Vergangenheit, das in den orientaliſchen Syſtemen noch herrſchend und äußerlich war, völlig zu beſiegen und ins Innere, d. h. ins Geheimniß, ins Myſterium (aus dem es ja urſprünglich hervorgetreten war) zurückzuſetzen. Der reine Himmel, der über den homeriſchen Gedichten ſchwebt, konnte ſich erſt über Griechenland ausſpannen, nachdem die dunkle und verdunkelnde Gewalt jenes unheimlichen Princips (unheimlich nennt man alles, was im Geheimniß, im Verborgnen, in der Latenz bleiben ſollte und hervorgetreten iſt) — jener Aether, der über Homeros Welt ſich wölbt, konnte erſt ſich ausſpannen, nachdem die Gewalt jenes unheimlichen Princips, das in den früheren Religionen herrſchte, in dem Myſterium niedergeſchlagen war; das homeriſche Zeitalter konnte erſt alsdann daran denken, jene rein poetiſche Göttergeſchichte auszubilden, nachdem das eigentliche religiöſe Princip im Innern geborgen war und den Geiſt nach außen völlig frei ließ. Doch, wie geſagt, iſt in allen dieſen Behauptungen nur die Rede von dem Anfang, dem Grund der Myſterien. Dieſer mußte gelegt ſeyn, indem der reine Polytheismus entſtand, und ſogar noch ehe dieſer ſeine letzte, homeriſche Ausbildung erhielt. Denn übrigens kann niemand, der nicht Thatſachen und ſelbſt ausdrücklichen Zeugniſſen widerſprechen will, gemeint ſeyn zu leugnen, daß das, was zuletzt als

Mysterienlehre in Griechenland dasteht, nur allmählich entstand, und auch nur successiv ganz sich ausgebildet hat.

Zuletzt, und ehe wir diese allgemeine Betrachtung verlassen, ist es nöthig auch noch ein Wort über die Beschaffenheit der homerischen Götter im Allgemeinen zu sagen. Denn ich glaube nicht, daß jeder geradezu im Stande ist, sich die eigentliche Natur und Beschaffenheit dieser Wesen vollkommen deutlich vorzustellen.

Vor allem bemerke ich also: 1) daß die homerischen Götter wirklich ernstlich und wahrhaft als Götter gemeint sind, nicht als allegorische Darstellungen oder Personificationen von Naturkräften. Sie sind — wirkliche Götter; denn der Same des Gottes, des erst einzigen, ausschließlichen Gottes ist in ihnen: sie sind eben dadurch, daß jener in ihnen bloß potentiell geworden. Es ist nicht die Natur, sondern es ist der Gott in ihnen, sie sind nur der verhüllte Gott. 2) sind sie wirklich Viele, nicht wie die Götter der ersten Zeit, in denen der ausschließlich Eine noch waltet, nur formell Viele. Eine wirkliche, d. h. auch vielartige Vielheit — im Gegensatz der abstrakten — entsteht nur, wo der ausschließlich Eine wirklich und zugleich innerlich überwunden wird. 3) sind sie, eben weil das Reale in ihnen zu sich selbst gebracht ist, nicht bloß äußerlich, durch eine bloße Fiktion, mit Geistigkeit angethane Gestalten, sondern sie sind an sich selbst und innerlich geistige Wesen, wahre Persönlichkeiten, freie sittliche Naturen, und weil sie, obgleich gewordene, dennoch als Resultat eines nun völlig beendigten und nicht wiederkehren könnenden Processes stehen bleiben, sind sie auch die keiner weiteren Veränderung unterworfenen, die unsterblichen (ein Hauptprädicat). Als umschriebene, begrenzte Begriffe erscheinen sie 4) auch durchaus in bestimmten Gestalten, und zwar in menschenähnlicher Gestalt, als welche allein der In-sich-kehrung, der Wiederaufrichtung ins Geistige angemessen ist. Doch erstreckt sich diese Menschenähnlichkeit ihrer Gestalt nicht zugleich auf die materiellen Eigenschaften des menschlichen Körpers. Wir haben zwar Zeus und die zu ihm gehörigen Götter materielle Götter genannt, aber nur im Gegensatz der formellen, jener auch jetzt noch über ihnen bleibenden Götter, die nicht mehr als

Digitized by Google

geworbene, ſondern nur als reine Potenzen, reine Weſenheiten gedacht werden: ſie ſind materielle Götter, weil der reale Gott zur Materie, zur Unterlage ihres Seyns geworden iſt; das Wort Materie wird da nicht im phyſiſchen, ſondern im philoſophiſchen Sinn genommen, wo es ſo viel als ein zu Grunde Liegendes, *ὑποκείμενον*, bedeutet (nicht: zerſtörlich, hinfällig, vergänglich). Hier aber unterſcheide ich die menſchliche Geſtalt von den materiellen Eigenſchaften derſelben. In dieſem Sinn ſind die Götter nicht materielle Götter, ſondern es iſt, wie Epikur von ſeinen Göttern ſagt, ſie haben nur gleichſam einen Körper, ihr Blut iſt nicht Blut, ſondern nur gleichſam Blut [1]. Homeros ſchreibt ihnen ein *ἄμβροτον αἷμα*, ein unſterbliches Blut zu. Sie ſind die Leichtlebenden, *ῥεῖα ζώοντες*, ſie ſind nur geiſtige Körper, *σώματα πνευματικά*, wie ſie im N. T. den durch Auferſtehung Verklärten zugeſchrieben werden. Geſtaltlos können ſie nicht ſeyn, weil in ihnen eben das an ſich Ungeſtalte, Geſtaltloſe, jenes erſt ausſchließliche Unendliche geſtaltet iſt, und herrlicher als menſchliche Geſtalt läßt ſich nichts denken. Zeus läßt das Wilde, das Vormenſchliche nicht mehr zu; in ihm erſcheint nun der — menſchliche, und alſo Menſch gewordene Gott ſelbſt, der in der ägyptiſchen Mythologie noch Thier iſt. Menſchliche Geſtalt der Götter iſt ſo nothwendig Ende des mythologiſchen Proceſſes, wie der Menſch Ende des Naturproceſſes. Die menſchliche Geſtalt iſt eben das Zeichen des beſiegten, ſeiner Herrſchaft entſetzten blinden Gottes. Dieſer ſelbſt, der als der blindſeyende außer ſeiner Gottheit iſt, wird durch dieſe Ueberwindung in ſeine Gottheit zurückgeführt. Die menſchliche Geſtalt alſo iſt das Zeichen ſeiner Apotheoſe, und wenn Creuzer und andere ſo viel von dem ſinnlichen Anthropomorphismus der Griechen ſprechen, ſo waltet hier derſelbe Mißverſtand, als wenn er ſich den Polytheismus nur als Verderb denken kann. Wir wollen uns die naive Anſchauung der griechiſchen Götterwelt dadurch ſo wenig als etwa durch die Anſicht derjenigen trüben laſſen, die geneigt wären, den Sternen- und Elementendienſt als eine reinere und geiſtigere Religion über den Bilderdienſt der Griechen zu erheben. Allerdings

[1] Cic. de Nat. D. I, 18.

Digitized by Google

jener Gott des Himmels, den das älteſte Menſchengeſchlecht verehrte, war auch noch ein geiſtiger — aber nicht zugleich ein geſchichtliches Weſen; denn er widerſetzte ſich dem Fortſchreiten, er war inſofern noch vor und außer der Mythologie — ein ungeſchichtliches Weſen. Aber er mußte einem höheren Gott Raum geben, ihm zur Materie werden. Hier ſank auch der urſprünglich geiſtige Zabismus zu einer Verehrung der materiellen Sterne herab, und es iſt dieſer materiell gewordene, aber in Geiſtigkeit wieder umgewendete Gott, durch welchen die bleibend geiſtigen Götter entſtehen, die nun nicht bloß ſittliche, ſondern zugleich geſchichtliche Weſen ſind, und das iſt der Standpunkt der helleniſchen Mythologie.

Was den den Griechen vorgeworfenen Bilderdienſt betrifft, ſo bemerke ich: gerade durch Götterbilder charakteriſirt ſich der geiſtige Polytheismus. Denn nur von dem Gott, der ſelbſt kein Naturgegenſtand iſt, und nicht mehr mit der Vorſtellung eines ſolchen zuſammenfällt, bedarf es des Bildes, und umgekehrt, wer den Gott als wirklichen Gegenſtand ſieht, ſey es als Stern, als Sonne z. B. oder als Thier, kann des Bildes entbehren, oder wofern er etwa die fern wandelnden, wie die als Sonne und Mond verehrten Götter ſich näher bringen will, ſo wird er ſich mit der roheſten und plumpeſten Nachahmung begnügen. Nur was als reiner Gedanke im Geiſt empfangen iſt und lebt, kann auch wieder durch eine wahrhaft geiſtige Schöpfung dargeſtellt werden. Wir können alſo die Anſicht, welche den griechiſchen Polytheismus nur für einen höheren Fetiſchismus ausgeben möchte, ſelbſt nur barbariſch, und dagegen das Selbſtgefühl nur gerecht finden, mit welchem der geiſtvolle und gebildete Hellene, wie in einer bekannten Stelle des Ariſtophanes, von der Höhe ſeines geiſtigen Polytheismus auf Sonne und Mond als Götter der Barbaren herabſieht [1].

Als freie geiſtige Naturen genießen die griechiſchen Götter auch ferner einer unbedingten Freiheit der Bewegung. Nicht mehr wie die Sterngötter der erſten Zeit unabläßig ſich bewegende, ſondern das

[1] Pax, 408—411. Hieher gehört auch die Stelle in Platons Kratylos, p. 397 D.

Digitized by Google

Princip einer unabläßigen Bewegung in ſich ſelbſt beſiegt enthaltend, erſcheinen ſie als das völlig überwundene Geſtirn. Alle willkürlichen Bewegungen beruhen auf einem Wechſel von Anziehung und Streckung oder umgekehrt. Auf einem gleichen Wechſel beruhen aber auch die kosmiſchen Bewegungen. Nur der Unterſchied iſt, daß dieſe Mächte der Anziehung und Streckung in der organiſchen Welt einer höheren Potenz untergeordnet erſcheinen, die willkürlich über ſie verfügt. (Wenn A [2] eingetreten, iſt auch B Geiſt, Wille geworden, nur dem A [3] untergeordneter).

Der Schritt zur völlig menſchenähnlichen Geſtalt frei beweglicher Götter war indeß unſtreitig der größte, und nur allmählich und ſtufenweiſe entſchloß ſich das griechiſche Bewußtſeyn, die menſchenähnliche Geſtalt der Götter auch in der bildenden Kunſt, in wirklicher Darſtellung zu zeigen.

In den älteſten Zeiten des noch völlig ungeſchiedenen, alſo vorhelleniſchen Bewußtſeyns wurden von allen Hellenen (τοῖς πᾶσιν Ἕλλησι ſagt Pauſanias ausdrücklich) wüſte Steine (λίθοι ἀργοί) ſtatt Götterbilder verehrt [1]. Dieſe Verehrung der Götter in Form von Steinen u. ſ. w. entſpricht dem dumpfen pelasgiſchen Bewußtſeyn noch nicht geſchiedener Götter [2]. Denn auch unbearbeitete Hölzer (Klötze) werden erwähnt, unter denen ſelbſt ſchon beſtimmte Gottheiten verehrt wurden, die ſich das Bewußtſeyn noch nicht unter einer beſtimmten Geſtalt zu denken getraute, z. B. ein ξύλον οὐκ εἰργασμένον als ein Bild der Artemis, bei den Ikariern [3]. Der Begriff der Dioskuren (der unzertrennlich Vereinigten) war zu Sparta durch zwei mittelſt eines Querholzes verbundene Balken vorgeſtellt [4]. Später erſcheinen Säulen oder kegelförmige Steine, wie jenes von Tacitus [5] beſchriebene Bild der Aphrodite zu Paphos, auch ein Zeus als Pyramide zu Sikyon. Ein großer Moment war es alſo, da man zuerſt wagte, Götter in

[1] Pausan. Lib. VII, c. 22.

[2] S. Dorfmüller a. a. O. p. 64.

[3] Clem. Alex. Protrept. p. 40. Eine εἰκόνα Ἡλίου ἀνήργαστον erwähnt Herodianus Lib. V, p. 182.

[4] Plut. de fort. p. 478.

[5] Histor. II, 3.

Digitized by Google

menſchlicher Geſtalt zu bilden. Jene gräßlichen, obwohl im Allgemeinen menſchenähnlichen Bilder von Götzen der Phönikier, wovon Ueberbleibſel auch noch in Indien zum Theil gefunden werden, wie z. B. der Götze von Jaggernaut an die phönikiſchen Bilder des Moloch erinnert, waren nicht Folge von der Rohheit der Kunſt, ſondern der Angſt vor dem Menſchlichen, mit der jenes unheimliche religiöſe Princip, noch eh' es beſiegt iſt, den Menſchen erfüllt. Je weniger menſchlich, deſto göttlicher. Die menſchliche Geſtalt iſt die allerletzte, la plus finie, alſo die am meiſten endliche, jenem wüſten Unendlichen am meiſten entgegengeſetzt. Viel mehr Wüſtes, Unendliches liegt noch im Thier und in der Thiergeſtalt. Wenn das Menſchenähnliche nicht ganz abzuweiſen iſt, wird es durch Verdrehung und Entſtellung der Züge wieder aufzuheben geſucht. Die ägyptiſchen Götter erſcheinen zum Theil mit menſchlichen Leibern aber Thierköpfen. Dieſen Gräueln entging der Hellene, einzelne Anwandelungen ausgenommen, wohin die ſchon erwähnte Demeter in Phigalia gehört mit dem Pferdekopf, den zugleich Schlangen umgeben [1]. Der Hellene vermied dieſe Gräuel eben dadurch, daß er auch in der Kunſt länger an ſich hielt, und lieber mit jenen noch verſchloſſenen, noch nicht zur Geſtalt entwickelten Symbolen ſich begnügte. Auch als menſchliche Züge ſchon angedeutet wurden, wagte man die Bilder nicht völlig frei und unabhängig von der lebloſen Maſſe hinzuſtellen. Frei hingeſtellte, alles offen zeigende Bilder entſprechen dem befreiten, des Gegenſtands völlig gewiſſen Bewußtſeyn.

Die Künſtler jener unterirdiſchen Tempel von Elephante und Salſette, obwohl ſie ganz hervorſtechende und im höchſten Relief gearbeitete Figuren bildeten, wagten doch nicht, dieſe ganz vom Grund abzulöſen, ſondern ließen ſie im Zuſammenhang mit der Maſſe, gleichſam mit der Matrix, in welcher und aus welcher die Götter ſelbſt erſt allmählich ſich losgewickelt hatten. Auch in Griechenland wagte man nicht gleich, die Bilder von der Maſſe abgelöst, frei — von allen Seiten zugänglich und ſichtbar — hinzuſtellen. Hierin, nicht in der Unvollkommenheit der Kunſt als ſolcher, liegt der Grund von jenen Bildſäulen

[1] Pausanias VIII, 42.

mit platt am Körper anliegenden Händen und eng aneinander geſchloſſenen Beinen. Bekanntlich erzählen verſchiedene griechiſche Schriftſteller, daß die älteſten Bildſäulen in Aegypten und Griechenland auf dieſe Weiſe, und noch außerdem mit geſchloſſenen Augen, gleichſam als noch ſchlafende, im realen Princip noch eingewickelte, noch nicht erwachte Götter abgebildet wurden. Sie waren menſchlich geſtaltet, aber ohne menſchlich freie und willkürliche Bewegungen, Arme und Beine wie bei Todten an den Leib und aneinander geklebt, die Augen, als Werkzeuge desjenigen Sinnes, der vorzugsweiſe und vor allen auf die willkürliche Bewegung ſich bezieht, geſchloſſen. Bekanntlich hatte auch der Amyklāiſche Apollon die Beine in eine Maſſe eingewickelt, obgleich die Beine unten hervorſtanden. In der willkürlichen Bewegung zeigt ſich das völlig Befreite, Lebendige. Man wagte alſo noch nicht, lebendige Götter zu bilden, ſie behielten, wenn nicht das Lebloſe, doch das Unbewegliche der Maſſe bei. Bewegliche, wandelnde Götter ſchienen dem Bewußtſeyn zu flüchtig, zu wandelbar.

Den beſten Aufſchluß über die Bedeutung dieſer Bildungen, und daß ſie nicht ſowohl ein Moment in der Entwicklung der Kunſt, als vielmehr der religiöſen Begriffe bezeichnen, den beſten Beweis dafür gibt eine Stelle des Plutarch, wo er anführt: Die Aegypter erzählen unter anderm auch von Zeus (d. h. von Amun), daß er zuſammengewachſene Beine (*συμπεφυκότα τὰ σκέλη*) gehabt habe, und weil er deßhalb nicht gehen können, aus Scham in der Einſamkeit (in der Verborgenheit, in der *μονότης*) geblieben ſey, bis Iſis ihm dieſe Theile durch einen Schnitt getrennt, und ſo möglich gemacht habe frei zu wandeln [1]. Ich kann mir nicht verſagen zu bemerken, wie dieſe Erzählung unſere frühere Erklärung des ägyptiſchen Amun beſtätigt. Wir ſagten nämlich, es ſey der Gott vor ſeiner Offenbarung, vor dem Auseinandergehen der Potenzen, welches als ein ſich Bewegen, als ein Ausſchreiten des Gottes gedacht wird, nach einem uralten Bilde, zufolge deſſen die Schöpfung als ein Ausgehen Gottes von ſich, als ein Aufbrechen, ſich auf den Weg Machen vorgeſtellt wird. Es iſt daſſelbe Bild, vermöge

[1] de Isid. et Osir. c. 62.

Digitized by Google

deſſen auch das A. T. von den Wegen Gottes ſpricht, und die חכמה ſagt: „Jehovah hatte mich im Anfang ſeines Weges", d. h. noch eh' er ſich bewegte. So geſellt die ägyptiſche Vorſtellung dem noch verborgenen und noch einſamen (d. h. in keiner Mehrheit von Potenzen erſcheinenden) Ammon die Iſis bei, welche ihm zur Bewegung verhilft, wie dem jüdiſchen Weltſchöpfer die חָכְמָה. Den erſt einſamen und verſchloſſenen ägyptiſchen Gott bringt Iſis zum Herausgehen aus ſich ſelbſt, d. h. zur Schöpfung. Was alſo die Aegypter in jener Stelle des Plutarch von der Iſis erzählen, daſſelbe erzählen und zwar mit völlig gleichlautenden Worten die Griechen von dem Dädalos, mit dem ſie ihre Kunſtgeſchichte anfangen. Sie ſagen von ihm, daß er den Bildſäulen zuerſt ausſchreitende Beine (διαβεβηκότα τὰ σκέλη) gegeben, die Augen geöffnet habe u. ſ. w. Dieſe Parallele mit der ägyptiſchen Erzählung iſt daher ein augenſcheinlicher Beweis, daß die Sage des Dädalos in eine andere Sphäre als die der Kunſtgeſchichte gehört. Die älteſten Götter, die Sterngötter, waren bewegliche, aber ihre Bewegung war keine fortſchreitende, daher = Unbeweglichkeit. Dädalos gehört durch ſeinen Namen ſchon, der ja auch ein Beiwort der mannichfaltigen, bunten, vielgeſtaltiges Leben hervorrufenden Natur iſt, ſchon durch ſeinen Namen, dann aber auch als Baumeiſter der ihm zugeſchriebenen unterirdiſchen Grottenwerke und Labyrinthe gehört Dädalos offenbar der Zeit des Uebergangs an, des Uebergangs nämlich von der ſtrengen Einheit des Zabismus zu der Vielartigkeit und Mannichfaltigkeit des ſpäteren Polytheismus. In der Sage von Dädalos liegt alſo im Grunde nur die Erinnerung an den erſten Uebergang von unbeweglichen, nicht fortſchreitenden, zu beweglichen, fortſchreitenden Göttern. Dieß war aber nicht unmittelbar ein Uebergang der Kunſt, ſondern zunächſt ein Uebergang des religiöſen, mythologiſchen Bewußtſeyns. Die Scheu, frei ſich bewegende Götter darzuſtellen, war nach der Angabe der Griechen erſt mit Dädalos verſchwunden, der, Aegypten und Griechenland gleich angehörig (denn auch dorthin verſetzt ihn die Sage, welche alſo in dieſem Zeitraum die Völker noch nicht als getrennt denkt) auf jeden Fall nur einen Uebergang der Denkart bezeichnet.

Digitized by Google

Länger noch als die Scheu, frei sich bewegende Götter zu bilden, dauerte die Scheu, Götterbilder mit rein menschlichen Gesichtszügen auszuführen, und nachdem der Geist längst an menschenähnliche Bilder sich gewöhnt hatte, forderte das religiöse Gefühl noch immer an die Vergangenheit und das düstere Graun der Vorzeit erinnernde Gesichtszüge. Ja ein eigenthümliches, obwohl mit Ehrfurcht vermischtes Graun müssen selbst noch die Bilder erregt haben, die man für Dädaloswerke ansah, von denen Pausanias sagt: sie haben etwas Ungebildetes für den Anblick, sie seyen ἀτοπώτερα πρὸς τὴν ὄψιν, aber es wohne ihnen etwas eigenthümlich Göttliches in [1]. Auf ähnliche Werke mag sich eine Rede des Aeschylos bezogen haben, der von dem Päan eines ihm gleichzeitigen Dichters, des Tynichos, sagte: im Vergleich mit diesem werde es dem von ihm (dem Aeschylos) Gedichteten ergehen, wie den alten Götterbildern, die, obwohl einfach gearbeitet, dennoch für göttlich gehalten werden, da man im Gegentheil die neuern zwar bewundere, aber ihnen wenig Göttlichkeit zutraue [2]. Wegen dieser Anhänglichkeit an alte, beglaubigte Bilder mußte, als das uralte Bild der schwarzen Göttermutter (Demeter) zu Phigalia abhanden gekommen war, der große Bildner Onatas das an die Stelle des alten verfertigte Bild nach Traumgesichten verfertigen, worin ihm die Göttin selbst erschienen war. Es war also um eine vera Icon zu thun.

Was hat im Grunde auch van Eyck, dieser Dädalos der neuern Malerei, anders gethan, als daß er das Graun alter, kirchlich geheiligter Bilder durch die Größe seiner Kunst zugleich veredelte und verstärkte? Wer empfindet dieses veredelte Graun nicht bei dem blutbetrieften Kopf auf dem Schweißtuch der heil. Veronica und in jenem ernsten, streng symmetrischen Christuskopf seines größten Schülers Hemmelink, welche jetzt in München sich befinden?

Als die schon frei gewordene Kunst unaufhaltsam die alten Formen ins Menschliche und Natürliche verwandelte, hielt sie doch die Hand von den durch Alter und Herkunft geheiligten Gesichtszügen der Götter

[1] Lib. II, c. 4.

[2] bei Porphyr. de abstin. II, 18.

zurück. Die Kunst behält die althergebrachten Züge noch bei, aber schon mit einer unwillkürlichen Ironie, die z. B. an den merkwürdigen äginetischen Bildwerken sich nicht verkennen läßt. Hier stehen die Gesichtszüge mit der naturgemäßen Ausführung der übrigen Körpertheile in einem fast unerklärbaren Widerspruch. Man sieht offenbar: die Künstler, welche alle übrigen Theile mit solcher Wahrheit und zum Theil mit naiver Treue der Natur nachzubilden vermochten, wären wohl auch im Stande gewesen, die Gesichtszüge gleich naturgemäß zu bilden. Was hielt sie davon zurück? Man könnte etwa sagen: die Griechen haben in allem einen gesetzmäßigen Gang beobachtet, sie haben daher zuerst die untergeordneten Theile ausgebildet, umgekehrt von der modernen Kunst. Dieß würde ausreichen, wenn die Köpfe und Gesichter nur etwa eine geringere Kunst- oder Nachahmungsfertigkeit anzeigten. Vielleicht aber erklärt sich jene eigenthümliche Erscheinung aus der sclavischen Abhängigkeit, in der man sich die griechische Kunst von der ägyptischen denken möchte? Allein damit wäre noch immer nicht erklärt, warum diese Künstler, die in Ansehung des übrigen Körpers sich von den angeblichen ägyptischen Vorbildern bereits gänzlich unabhängig gemacht hatten — denn einige der Körper unter den äginetischen Figuren grenzen schon an die schönsten der griechischen Kunst — warum dieselben Künstler in Ansehung der Gesichter sich noch einem ägyptischen Typus unterworfen haben sollten. Diese Scheu, gleichsam diese Verschämtheit der Kunst, Göttern oder Götter gleichgeachteten Heroen (auch Herakles befindet sich ja mit unter jenen Bildern) menschenähnliche Gesichtszüge zu geben, müßte also doch immer noch besonders erklärt werden. Allerdings sieht man in den Gesichtszügen der äginetischen Figuren ältere Vorbilder, aber nicht gerade der ägyptischen, sondern jener älteren Kunst überhaupt, welche das Göttliche nur durch entstellte und verdrehte menschliche Züge darzustellen, nicht es offen zu zeigen, sondern durch etwas ihnen mitgetheiltes Außermenschliches oder Nichtmenschliches — durch etwas Fremdes — noch zu verhüllen, mit einer gewissen Unheimlichkeit zu umgeben suchten. Es ist am Ende dasselbe Gefühl, welches vielleicht auch jetzt noch den gemeinen Mann das fratzenhafte

Digitized by Google

und besonders in den Gesichtszügen verdrehte Bild eines Heiligen dem herrlichsten, denselben Heiligen darstellenden Werk eines Raphael vorziehen läßt. In der That hat die Kunst niemals die Züge der Götter parallel mit den menschlichen dargestellt, sondern sie entweder unter die menschlichen herabgesetzt oder über die menschlichen erhöht. Nie durfte das Göttliche und in Folge dessen auch das Heroische eine bloße Nachahmung menschlicher Züge seyn, wenn es nicht allen Glauben an seine höhere Bedeutung verlieren wollte. Doch, wie gesagt, in den äginetischen Figuren kann man solche Vorbilder nur eben noch erkennen; an ihnen selbst bemerkt man leicht, daß diese verdrehten Formen nicht mehr für heilig geachtet werden, sie sind offenbar schon ironisch behandelt, diese Gesichter sind wahre Masken, d. h. der Künstler ist sich bewußt, daß er nicht das Wahre, das Wirkliche darstelle, sondern nur einer einst heilig gewesenen Form folge. Wenn man die in die Länge gezogenen, gleichsam chinesischen Augen dieser Figuren, ihren gegen den Mundwinkel in die Höhe gezogenen Mund, der ihnen das Ansehen einer lächelnden oder grinsenden Miene gibt — wenn man diese Züge von ägyptischen Originalen herleiten will, so muß man alsdann doch wieder erklären, warum solche Formen in der ägyptischen Kunst hergebracht waren. Denn anzunehmen, daß sie in Aegypten Nachahmungen der wirklichen Natur waren, d. h. daß die Aegypter selbst zu irgend einer Zeit so ausgesehen, besteht kein Grund mehr, seitdem man die Chinesen nicht mehr von den Aegyptern herleitet, und seitdem wohlerhaltene ägyptische Mumienköpfe und Schädel uns ganz andere Formen kennen gelehrt haben. Wer aber beobachtet hat, wie ein gewisses falsch andächtiges Gefühl sich besonders durch Augen-Verdrehungen oder Verzückungen, durch ein gewisses fad-süßliches Lächeln des Mundes kund gibt, der wird wohl diese Formen überall, wo sie ihm vorkommen, begreifen, und am wenigsten die griechische Kunst in einer so schmählichen Abhängigkeit von der ägyptischen denken, daß sie auch die ihrer Natur und Nationalität ganz fremden, fratzenhaften Züge ägyptischer Bilder nachgeahmt hätte. Verfolgen wir den Fortgang der Kunst, so hat sie, wie bemerkt, eigentlich niemals das einfach und schlicht Menschliche der Gesichtszüge mit dem

Digitized by Google

Göttlichen vereinigt, ſondern, ſowie ſie aufhört unter dem Menſchlichen zu bleiben, erhöht ſie alle Züge und Proportionen ins Uebermenſchliche. Ich ſtelle daher die Vermuthung auf, daß der Uebergang zu den vollendeten Götterbildungen in Aegypten wie in Griechenland zuerſt im Koloſſalen gewagt wurde. Die kleineren ägyptiſchen Idole ſind meiſtentheils fratzenhaft, aber an den koloſſalen Sphinxen und an andern Werken von gleich großen Dimenſionen erſcheint das menſchliche Antlitz von der regelmäßigſten, oft von der vollendetſten und zum Theil zugleich ausdruckvollſten Schönheit. So iſt über den geiſtigen Ausdruck, die Hoheit und eine gewiſſe zur Bewunderung hinreißende ſtille Wonne in dem Kopf von roſenrothem Granit, der als ein junger Memnon ſich im brittiſchen Muſeum befindet, unter allen Kennern nur Eine Stimme. Daß die eben erwähnten äginetiſchen Figuren dem größten Theile nach unter der natürlichen Größe ſind, dieß kommt freilich zunächſt von der Höhe des Giebelfeldes her, in das ſie geſtellt waren, aber mir ſcheint, es iſt etwas in ihnen, das zeigt, daß die Kunſt zu der Zeit, als dieſe Werke entſtanden, ſich noch überhaupt nicht im Koloſſalen verſucht hatte. Vielleicht, daß ſich jenes Eigenthümliche, woran man, wie es ſcheint, äginetiſche Werke auch von den älteſten attiſchen auf den erſten Blick unterſcheiden konnte, auf etwas Aeußerem der Art wie Dimenſionen und Proportionen beruhte. Auffallend iſt wenigſtens, wie Pauſanias bei Onatas, den er durchaus als denjenigen bezeichnet, durch welchen ſich die äginetiſche Kunſt zu gleicher Höhe mit der attiſchen geſchwungen, daß Pauſanias hiebei das Hauptgewicht auf die von Onatas verfertigten Koloſſe legt, die denen des Phidias in nichts nachgeſtanden haben [1].

Wenn die bildende Kunſt endlich ohne Scheu rein menſchliche Formen nur inſofern annehmen konnte, als ſie dieſe Formen zugleich ins Uebermenſchliche erhöhte, ſo wurde nun umgekehrt dieſes wunderbar erhöhte Menſchliche zur Beglaubigung für die Realität der Götter als wirklich höherer und einer höheren Ordnung der Dinge angehöriger Weſen, wie Quinctilian vom olympiſchen Zeus ſagt: cujus pulchritudo adjecisse aliquid etiam receptae religioni videtur.

[1] Pausanias, VIII, 42.

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Wir haben jetzt die griechische Theogonie bis zu der mit Zeus entstehenden Göttervielheit oder, wie wir richtiger sagen würden, bis zu dem mit Zeus entstehenden geistigen Götterstaat verfolgt. Denn nicht etwa nur Zeus, sondern Uranos, Kronos und Zeus erscheinen in der letzten Entwicklung als Momente einer geistigen Göttervielheit. Der Uranos und der Kronos, welcher in die hellenische Göttergeschichte aufgenommen ist, ist ebenfalls in eine geistige Welt versetzt und nicht mehr derselbe, den die Phönikier oder den die ältesten Sternverehrer meinten. Es würde aber eine unrichtige und den Aeußerungen der Theogonie selbst widersprechende Ansicht seyn, wenn man die letzte Götterentstehung so ansehen wollte, als ob diese Götter hier überall erst entstünden. Zeus ist vielmehr nur der diese Götter hervortreten lassende, sie freilassende, wie Dionysos in seiner höchsten Wirkung nur der sie lösende (*Λύσιος*, wie er auch genannt wird), sie in Freiheit setzende Gott, aber freilich zugleich der sie zum Rang geschichtlicher Wesen erhebende Gott. Sie sind schon vorher, nur eingeschlossen in jene dunkle Geburtsstätte des noch immer auf seiner Einzigkeit und Unauflöslichkeit bestehenden realen Gottes. Sie sind in dieser, nur ohne Sonderung und Auseinandersetzung. Dieß schimmert selbst in der Ilias zum Theil durch, in welcher die Göttergeschichte nun wirklich zur Fabel, zum süßredenden Mährchen wird, das in seiner arglosen Redseligkeit nicht selten sich selbst zu vergessen scheint und in Widersprüche verfällt. Denn so wird einerseits angenommen, daß Zeus erst alle seine Geschwister aus

Digitized

dem Gefängniß des sie verschließenden Gottes erlöst habe. Der Theogonie zufolge wird Zeus gleich nach der Geburt dem argwöhnischen, eifersüchtigen Vater entzogen und verheimlicht; dennoch wird in der Ilias erwähnt, wie Here und Zeus geheim vor den liebenden Eltern sich geliebt [1] — und eh' sie selbst ans Tageslicht traten und während Kronos noch herrschte, Zeus dem bräutlichen Lager der Here sich genaht habe. Die letzte Krisis ist daher nichts anderes als was das Wort sagt: Auseinandersetzung, Scheidung. Dieß erkennt die Theogonie selbst an; denn nachdem nun die Titanen, die letzten Regungen des blinden, verstandlosen Seyns, und auch die letzte Ausgeburt desselben, Typhoeus, besiegt ist, bleibt dem Zeus weiter nichts zu thun, als, wie schon erwähnt, die Würden unter den Göttern gehörig auszutheilen. Die einzige Wirkung jenes letzten Moments war also, daß die Götter, die zuvor wandelbarer Gestalt und Bedeutung waren, jetzt jeder seine bleibende Gestalt, seine bestimmte Verrichtung, sein ihm ausschließlich angehörendes Amt, so wie die damit verbundene Würde erhielt, da früher in der kronischen Verwirrung des Bewußtseyns je ein Wesen in das andere übergriff, und alle gegenseitig an der freien Entwicklung sich hinderten. Wie mit den Gestalten und den Würden, so war es natürlich auch mit den Namen. Denn wer z. B. sieht, wie Hera in manchen aus jener dunkeln Zeit sich herschreibenden Erinnerungen als eins mit Persephone erscheint — auch Polykletos gab ihr den Granatapfel, das Zeichen der Persephone, in die Hand —, wie selbst die hohe Athene nach Creuzers sorgfältigen Zusammenstellungen mit fast allen früheren weiblichen Gottheiten sich verwandt und verwechselt zeigt, der sieht wohl, daß auch die Namengebung und Unterscheidung, welcher zufolge ein jeder Name nur Einer bestimmten Gottheit zukam, die Sache dieses letzten Moments war. Darum muß man sich aber durch diese scheinbar zwischen ganz verschiedenen Gottheiten nachzuweisende Identität ja nicht irre machen, oder sich verleiten lassen, alles in eine ununterscheidbare Masse zu verschwemmen, alles als eins vorzustellen, wodurch die mythologische Ansicht eine unerträgliche Monotonie erhält. Alles, was

[1] Il. XIV, 296.

aus dieſer gegenſeitigen Verwechslung der Attributionen verſchiedener Gottheiten folgt, iſt die Neuheit dieſer beſtimmten Unterſcheidung der Perſonen, und in Folge deſſen auch der ausſchließlich beſtimmten Gottheiten angeeigneten Namen.

Die mit Zeus hervortretenden Götter mußten wohl ſchon vor Zeus ſeyn, denn Zeus ſelbſt war eher als Zeus, d. h. eher als der beſtimmte Moment der durch ihn bezeichnet iſt. Es gehört eben dahin, was die Alten von einem erſten, zweiten, dritten Zeus, ebenſo was ſie von einer erſten, zweiten, dritten Artemis, und auf dieſelbe Art von den verſchiedenen Hermes ſagen, deren Cicero allein ſechſe aufzählt [1]. Dieſe verſchiedenen Apparitionen derſelben Götter in verſchiedenen — früheren oder ſpäteren — Momenten, wo ſie ſich denn auch immer verſchieden darſtellen, dieſe verſchiedenen Erſcheinungen durchzugehen und auseinander zu legen, iſt das Geſchäft des bloßen Mythographen, aber es liegt gänzlich außer unſerem Beruf. Jeder einzelne Gott hat unſtreitig auch ſeine ſpecielle Geſchichte oder eine Folge von Erſcheinungsweiſen in früheren und ſpäteren Momenten. Aber dieſe müſſen wir, wie geſagt, den Mythographen überlaſſen. Unſere Entwicklung kann ſich nicht auf die Zufälligkeiten in der Entwicklung der Mythologie erſtrecken; unſere Abſicht geht durchaus bloß auf das allgemeine Geſetz. Dennoch hat die mythologiſche Bewegung, einmal zu Ende gekommen und alſo frei und beſonnen, mit einer — nicht künſtlichen, ſondern nothwendigen Conſequenz ſich in verſchiedene Richtungen gleichſam freiwillig erweitert, und ſo finden ſich denn noch einige in der bisherigen Entwicklung nicht begriffene Geſtalten, von welchen noch zum Schluſſe zu reden iſt.

Materielle Götter nennen wir diejenigen, die aus der Zuſammenwirkung der drei Potenzen entſtehen. Die Potenzen ſelbſt aber nennen wir die formellen Götter, die nicht als materielle oder concrete Weſen, ſondern nur als reine Urſache zu denken ſind. Inwiefern aber an jedem der griechiſchen Götter alle drei Potenzen Theil haben, alſo an jedem die Potenz des Geiſtes (A^3) verwirklicht iſt, inſofern ſind ſie insge-

[1] De Nat. Deor. III, 21 sq.

ſammt mit Geiſtigkeit angethane Weſen, und in dieſem Sinn iſt der Polytheismus der Griechen überhaupt ein geiſtiger. Wie aber unter den materiellen Göttern Zeus, Poſeidon und Aides untereinander ſich wie die drei Potenzen verhalten, ſo daß Aides der erſten, Poſeidon der zweiten (dem vorzugsweiſe ſo genannten Dionyſos), Zeus der dritten (der an ſich geiſtigen) entſpricht, ſo werden auch die andern Götter derſelben Formation, d. h. die mit Zeus erſt entſtehenden Götter, nur verſchiedene Wiederſcheine jener drei die Mythologie erzeugenden Potenzen ſeyn. Jeder Gott wird irgend ein Moment des Verhältniſſes dieſer Potenzen darſtellen. Aber nicht bloß daß die erzeugenden oder verurſachenden Potenzen der Mythologie ſich in den materiellen Göttern und ihren verſchiedenen Eigenſchaften wiedererkennen laſſen, es ſcheint auch, daß Götter, die jetzt als zu den materiellen gehörige erſcheinen, in einem früheren Moment ſelbſt formelle Bedeutung hatten, oder, deutlicher geſagt, es iſt wahrſcheinlich, daß unter den materiellen Göttern jetzt auch ſolche ſich finden, die früher im Bewußtſeyn als formelle erſchienen, aber ſich nicht als ſolche behaupteten und ſpäter ihren Namen einem unter den materiellen Göttern vorkommenden, aber analogen Gott mittheilten. So, wenn man weiß, daß die griechiſche Aphrodite ſich aus jener entfernten Vergangenheit, aus jenem Moment des Bewußtſeyns herſchreibt, der in den aſiatiſchen Mythologien durch die Urania bezeichnet iſt, und wenn man alsdann ſieht, wie in der Ilias noch Ares als Gemahl der Aphrodite erſcheint, ſo kann man ſich unter dieſem zerſtörenden Gott (Ares) kaum etwas anderes als eine dem indiſchen Schiwa analoge Potenz vorſtellen. In einem ſpäteren Moment des Bewußtſeyns, wo der mit Urania zugleich geſetzte relativ geiſtige Gott ſchon als der befreiende und in ſeiner poſitiven Eigenſchaft als den Geiſt vermittelnder erſchien, mußte der bloß zerſtörende Gott ihm weichen, allein er ging deßhalb im Bewußtſeyn nicht verloren, ſondern erhielt nun ſeine Stelle unter den materiellen Göttern. Ueber Hephäſtos habe ich mich früher bereits gelegenheitlich geäußert[1]. Er iſt eine Gottheit, die von uralter Zeit her im griechiſchen Bewußtſeyn iſt, aber erſt mit Zeus dieſe

[1] S. oben S. 299.

bestimmte Gestalt geworden ist, als welche er jetzt in der Reihe der griechischen Götter allein noch vorkommt. Daher er Sohn des Zeus und der Hera ist. Zeus hat ihn vom Himmel gestürzt; hierin, sowie in der Eigenschaft des Hinkens, die ihm von dem Fall auf die Erde geblieben, liegt die Spur, daß er, der jetzt nur noch Ein Princip (einseitig) ist, einst allseitig und ausschließliches Princip war — das Princip des alles verzehrenden Seyns. Aber eben dieses Seyn, das in seiner Ausschließlichkeit nichts Einzelnes oder Concretes zuläßt, wird, einem höheren Princip untergeordnet, selbst zum materiell-demiurgischen, plastischen, künstlerisch schaffenden. Daher ist Hephästos der göttliche Künstler, die materiell- oder plastisch-demiurgische Macht, der nach der Ilias[1] den andern Göttern, den sämmtlichen Olympischen, ihre Sitze und Häuser bereitende; auch darin erscheint er als diesen untergeordnet, als der ihnen ihre Stätte bereitende, und demnach seiner ersten Herkunft nach als uralte Gottheit. Als diese ist er auch dargestellt, inwiefern ihm in der Odyssee Aphrodite beigesellt ist; denn diese älteren Götter heißen nur darum Söhne und Töchter des Zeus, weil sie erst mit Zeus und durch Zeus bleibende Gestalt annehmen. In einem speciellen Sinn heißen Kinder des Zeus die erst nach Zeus und durch ihn erzeugten Götter, z. B. Pallas-Athene, die aus Zeus Haupte, d. h. aus dem höchsten mit Zeus erst gesetzten Bewußtseyn, hervorgeht. Wohl möglich, daß in der früheren Verwirrung des Bewußtseyns schon eine ältere Gottheit auch Athene oder Pallas genannt wurde, aber in der letzten Auseinandersetzung wurde dieser Name Zeus geliebtester Tochter vorbehalten, die er hervorbringt, indem er die Metis in sich zieht, als inwohnend setzt. Metis wird in der Theogonie die von allen Göttern und Sterblichen am meisten wissende genannt. Metis ist daher offenbar das Bewußtseyn in seiner Allgemeinheit und nun wieder erlangten Freiheit vom mythologischen Proceß. Indem aber Zeus es in sich zieht, erhebt er es zum sich selbst wissenden Bewußtseyn, zur Athene. Insofern geht Athene eigentlich schon über die Mythologie hinaus. Metis ist das über dem Ganzen, also auch über Zeus schwebende Bewußtseyn;

[1] I, 604 ff. XIV, 166. 167.

aber der mythologiſche Erzeugungstrieb, der ſein Werk befeſtigen und abſchließen will, läßt auch dieſes gegen die Mythologie freie Bewußtſeyn, welches die entſtandene mythologiſche Welt wieder aufheben könnte, nicht außer ihr beſtehen. Ausdrücklich wird in der Theogonie geſagt, daß Zeus auf den Rath der Gäa und des Uranos[1] die Metis, das über die Mythologie Hinausgehende, alſo ſelbſt über Zeus Hinauswiſſende (πλεῖστα θεῶν εὐδυῖαν nennt ſie Heſiodos, alſo auch die mehr als Zeus wiſſende), daß er dieſe in ſich ſelbſt zurückziehe, ἵνα μὴ βασιλήϊδα τιμὴν ἄλλος ἔχῃ: damit nicht ein anderer die königliche Ehre gewinne — ein anderer der höchſte Gott werde.

Der mythologiſche Erzeugungstrieb alſo weiß es auf die angegebene Weiſe zu vermitteln, daß auch dieſes Bewußtſeyn noch in die Mythologie ſelbſt hereingezogen wird. Athene iſt das ganz wiederhergeſtellte Bewußtſeyn, das Urbewußtſeyn in ſeiner erſten Lauterkeit und Jungfräulichkeit (Sie erinnern ſich, wie dieſer Begriff der Jungfräulichkeit gleich Anfangs bei Gelegenheit der Perſephone erklärt wurde[2]), ſie iſt inſofern wieder Perſephone, aber die nun ſich ſelbſt wiſſende, die in ihrer Jungfräulichkeit ſich ſelbſt wiſſende, oder umgekehrt das im ſich-ſelbſt-Wiſſen gleichwohl jungfräuliche Bewußtſeyn, während Perſephone ihr ſich-ſelbſt-Wiſſen durch Verluſt ihrer Abgeſchiedenheit, ihrer Jungfräulichkeit gebüßt hat. Die letzte weibliche Geſtalt der Mythologie iſt inſofern wieder = der erſten, oder die wiederhergeſtellte erſte. Darum iſt ſie auch das Erſte und Beſte des Zeus ſelbſt, die Liebſte des Vaters. „Sie thut was ſie will", ſagt Here in der Ilias; ſie donnert mit Zeus Donner, rüſtet ſich mit ſeinen Waffen, weder Ares noch Here finden gegen ſie Gehör, und ſelbſt die auf ihre Veranſtaltung verwundete Aphrodite wird lächelnd abgewieſen[3]. Sie iſt wieder jenes erſte unnahbare, gegen alles, was die Beſonnenheit, d. h. die Einheit des Bewußtſeyns aufzuheben droht, gewaffnete und gerüſtete Bewußtſeyn. Doch iſt ſie nicht bloße (paſſive) Einheit, die Perſephone in ihrem noch jungfräulichen

[1] v. 891.
[2] S. oben S. 157.
[3] Il. V, 733 ff. 425 ff.

Stande war; sie ist die Einheit, aber die die Zweiheit schon bestanden hat; sie ist die Einheit = 1, die aus der Zweiheit = 2 in die Einheit = 3 zurückgekommen ist, und darum ist sie die als Drittes geborene: τριτογένεια, schon bei Hesiodos und in den homerischen Hymnen so genannt — ein Wort, das nach der Analogie von πρωτογένεια (die erstgeborne) grammatisch richtig nur auf die von uns angenommene Art erklärt werden kann [1].

Zeus selbst, der reale Gott in seiner letzten Verklärung, könnte nicht Zeus seyn, wenn nicht eben derselbe nach unten Aides wäre; er ist nur Zeus, inwiefern er auch Aides ist, und er ist sich als Zeus bewußt nur, inwiefern er sich zugleich als Aides bewußt ist. Also das Bewußtseyn in Zeus verbindet Oberes und Unteres, und dieses zwischen dem Tiefsten und Höchsten hin- und hergehende, bewegliche Bewußtseyn ist Hermes. Hermes ist insofern das die drei Götter verbindende und wieder als Einheit setzende Bewußtseyn, das eigentlich in jedem ist, aber zugleich als ein Viertes vorgestellt wird. — Weil der ganz in Verstand umgewendete Gott von selbst auch den untergegangenen, blinden in sich schließt, so ist Hermes das beiden gleich befreundete Wesen, er ist ebensowohl Ἑρμῆς χθόνιος, der unterirdische, als der oberirdische und himmlische Hermes.

Noch sind zwei Gestalten übrig, die —, gleichsam isolirt unter den andern hellenischen Göttern — offenbar eine von den übrigen unabhängige Formation sind, und eine zwar der bisher dargestellten ganz analoge, aber doch von diesen unabhängige Entwicklung anzeigen: ich meine Apollon und Artemis. Apollon nämlich hat in allen seinen Schicksalen so viel mit Dionysos gemein, er tödtet den Python, der sich ganz wie ein ägyptischer Typhon verhält — nach einer andern Sage wird er selbst von Python getödtet, gerade wie in Aegypten auch wieder Osiris

[1] Daher ist auch nicht das Dreieck überhaupt, wie das Excerpt von Damascius bei Creuzer (Comment. Herod. p. 135) sagt, sondern das gleichseitige Dreieck ihr Symbol. So bei den Pythagoreern nach Plutarch de Is. et Os. c. 75: Τὸ μὲν γὰρ ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐπάλουν Ἀθηνᾶν κορυφαγενῆ καὶ τριτογένειαν.

der zerriſſene iſt. Der von Apollon getödtete Python iſt der untergegangene reale Gott, über den nach Ariſtoxenos De re musica Olympos das erſte Trauerlied nach lydiſcher Weiſe geſungen haben ſoll. An den delphiſchen Heiligthümern hat Dionyſos gleichen Theil mit Apollon, der Parnaß gehört den zum Dionyſoscultus gehörigen Thyaden und Mänaden ebenſowohl als den Muſen. Kurz Apollon hängt ſo mit Dionyſos zuſammen, daß er vollſtändig nicht zu erklären iſt, ohne zugleich in die ganze Dionyſoslehre einzugehen, wie ſie nur in der Abhandlung der Myſterien gegeben werden könnte. Hier indeß ſo viel: Apollon kann nicht unter die materiellen Götter gerechnet oder gebracht werden, ſo wenig als Janus. Noch viel weniger freilich können Apollon und Artemis auf die gewöhnliche Weiſe bloß für Symbole von Sonne und Mond erklärt werden, obwohl allerdings umgekehrt Sonne und Mond Symbole von Apollon und Artemis werden konnten: — aber da er einerſeits zu den materiellen Göttern zwar nicht gehört, von der andern Seite aber aus den formellen die Dionyſosidee ihn verdrängt hat, ſo iſt es begreiflich, wenn er unter die exoteriſchen Götter gerieth. Indeß die Geheimniſſe in Delphi zeigen hinlänglich, daß das griechiſche Bewußtſeyn die urſprüngliche Idee des Apollon zugleich feſthielt, ja mehrere Umſtände deuten darauf, daß er ſelbſt wieder über den drei Dionyſen gedacht worden. Weil er durch alle Stufen hindurchgegangen, finden ſich in ihm die zum Theil widerſtreitenden Attribute vereinigt, z. B. eines zerſtörenden, Peſt und Verderben ſendenden und dann wieder des durch Muſenkünſte beſeligenden Gottes. Demnach wäre Apollon am Ende der griechiſchen Mythologie ihr höchſter Begriff, eben das, was am Anfang der altitaliſchen und römiſchen der Janus iſt, er wäre alter Janus, womit ganz übereinſtimmt, daß er ebenſo wie dieſer als Gott der Wege gedacht wurde, wobei ich an das über den Begriff des Wegs und der Wege Gottes Bemerkte erinnere: er heißt ἀγυιάτης, ἀγυιεύς (ſein Cultus ἀγυιάτιδες θεραπεῖαι), von ἀγυιά, die Straße, der Weg; eine ihm in dieſer Eigenſchaft vor den Thüren wie dem Janus geſetzte Säule wurde ebenſo genannt. Artemis verhält ſich dann ganz ſo zu ihm, wie nach der früheren Erklärung Diana zu

Digitized by Google

Janus ſich verhalten würde — als das erſte Spannende des Bogens, als die erſte Urſache der Spannung, des Geſpanntſeyns der urſprünglich in Apollon als einig geſetzten Potenzen. Doch, wie geſagt, die genauere Auseinanderſetzung muß der Abhandlung der Myſterienlehre vorbehalten bleiben.

Sollen wir nun, nachdem den Hauptgöttern der griechiſchen Theogonie ihre Stelle und damit ihre Bedeutung beſtimmt iſt, uns noch auf jenes Gewimmel von Göttern einlaſſen, das durch von Glied zu Glied ſich fortſetzende Verzweigungen zuletzt ins Unbegrenzte ſich verliert oder wenigſtens ſeiner Natur nach keine Grenze hat? Ich glaube, dieß wäre überflüſſig. Die Grundlage iſt begriffen; was ſich nun weiter in allen Richtungen aus ihr hervordrängt, fordert um ſo weniger wiſſenſchaftliche Entwicklung, als wir hier unſtreitig genöthigt ſind, zugleich einer freidichteriſchen, wenn auch immer folgerechten Entwicklung, einen gewiſſen Einfluß zu geſtatten oder zuzugeſtehen. So mag denn ſogar in dieſen weiteren Ausführungen manches wirkliche Erfindung ſeyn. Nachdem einmal die Berechtigung Götter anzunehmen gegeben war, wodurch ſollte der Luſt, dieſe an ſich poetiſche Welt, die als eine zweite Schöpfung über der erſten, und dieſer analog, ſich erhob, wodurch ſollte der Luſt, dieſe ideale Welt immer mehr auszudehnen und endlich die ganze Natur und ſelbſt alle Geſchäfte des Lebens in ſie aufzunehmen, Schranken geſetzt werden? Ein Stamm von ſolcher Lebenskraft, einmal gepflanzt, konnte ins Unendliche Schößlinge treiben. Nur der Stamm ſelbſt, der allen dieſen, zum Theil ſchon zufälligen, Bildungen vorauszuſetzende, nur dieſer kann nicht Erfindung ſeyn.

Zu ſolchen rein dichteriſchen Erfindungen mögen vorzüglich diejenigen untergeordneten Gottheiten gehören, deren Namen nicht einfache, ſondern zuſammengeſetzte ſind und eine unmittelbar ins Gehör fallende Bedeutung haben. Zuletzt finden ſich ja ſogar in der Ilias ſelbſt wahre Perſonificationen, z. B. die bekannte der Gebete (*Λιται*), die Zeus, des allmächtigen, Töchter heißen, die langſam hinter der Schuld herwandeln, aber wenn der Schuldige ſie verſchmäht ſelbſt den Zeus anflehen, daß ſeine Strafe ihm folge. Aber dieſe Perſonificationen unterſcheiden ſich

Digitized by Google

ſehr leicht von den wahren Göttern, und keiner der Alten hätte ſich wohl vorſtellen können, daß die Figur der Proſopopoieſis, die in ihrer Rhetorik eine ſo untergeordnete Stelle einnahm, einſt noch zu der Ehre gelangen würde, für die Schöpferin der ganzen mythologiſchen Götterlehre gehalten zu werden.

Wir hätten alſo jetzt die theogoniſche Bewegung von dem erſten Anfang bis zu dem Punkte geführt, wo die am reichſten entfaltete und in jeder Hinſicht vollkommenſte Mythologie, die helleniſche, ſich von ſelbſt als ihr Ende darſtellt. Die ganze mythologiſche Bewegung geht zuletzt auf die Erzeugung jener exoteriſchen Götterwelt hinaus. Dieſelbe Bewegung, durch welche die Natur in ihrer Mannichfaltigkeit urſprünglich da iſt, erzeugt im Bewußtſeyn durch einen wiederkehrenden Proceß jene ganze Götterwelt, die ſich gegen die hervorbringenden Potenzen gleichſam als ein Viertes verhält, und nur aus der Zuſammenwirkung dieſer Potenzen als bloße Phänomene ihrer Zuſammenwirkung entſteht. Wer dieß wohl gefaßt hat, wird ſich nicht mehr durch jene Analogien irren laſſen, durch welche man allerdings mit einem gewiſſen Schein glaublich machen konnte, daß alle mythologiſchen Götter nur perſonificirte Natur-Kräfte, -Erſcheinungen oder überhaupt -Gegenſtände ſeyen.

In dem großen Gewirre von Vorſtellungen und Erſcheinungen, welches nicht nur die einzelne Mythologie, ſondern die verſchiedenen Mythologien darbieten, in dieſem haben uns die gleich anfangs aufgeſtellten Principien niemals verlaſſen. Ich darf wohl hinzuſetzen, daß bis jetzt keine Theorie der Mythologie exiſtirt, durch welche dieſe ſo beſtimmt nicht bloß im Allgemeinen, ſondern bis in alle Zweige und Züge erklärt wird. Soll ich nun ein Wort darüber ſagen, wie dieß möglich geworden, ſo kann ich mich darüber ſo ausdrücken: das einfache Geheimniß unſeres Verfahrens iſt die Vorausſetzung, daß die Mythologie ihre eigne Geſchichte enthalte, daß es keiner außer ihr ſelbſt liegenden Vorausſetzungen (z. B. kosmogoniſche Philoſophen u. dgl.) bedürfe, ſondern ſie allein ſich ſelbſt vollkommen erkläre, daß alſo dieſelben Principien, welche materiell genommen ihren Inhalt ausmachen, auch die formellen Urſachen ihrer erſten Bildung und Entſtehung ſeyen.

Es ist für die Naturforschung endlich allgemein anerkannt, daß jeder Gegenstand derselben aus sich selbst erklärt werden müsse, d. h. daß alle Entstehungsgründe seines Werdens und Entstehens an und in ihm selbst gefunden und entdeckt werden können. Dasselbe muß aber auch von geistigen Erzeugnissen gelten, die durch ihre innere Nothwendigkeit und gesetzmäßige Entwicklung Naturerzeugnissen gleichzustellen sind, und daß dem so sey, habe ich eben an dem Beispiele der Mythologie dargethan, indem es jedermann offenbar ist, daß weder ein Princip zur Erklärung noch irgend ein Moment ihrer Entstehung angenommen worden, der nicht sofort in ihr selbst nachgewiesen worden wäre.

Wenn ich nun diesem beifüge, daß die Principien, welche eigentlich den Schlüssel der ganzen Mythologie enthalten, am Bestimmtesten und Reinsten in der griechischen Mythologie angetroffen werden, so ist mir nicht unbekannt, daß ich damit etwas von den jetzt geltenden Ansichten sehr Abweichendes behaupte, indem man fast durchaus in der hellenischen Mythologie nur die verdorbene und verfälschte einer ursprünglich reineren Lehre und Erkenntniß sehen will. Aber ich habe gezeigt, daß für eine solche reinere Lehre in der früheren Zeit kein Raum ist, und daß gerade der reine, von seinem Gegensatz völlig freie hellenische Polytheismus der nothwendige Uebergang zu der wirklich besseren, reineren und höheren Erkenntniß war. Wenn daher von allen Götterlehren die hellenische die letzten Principien aller Mythologie in der größten Reinheit enthält, so ist dieß eben darum, weil sie die jüngste, demnach die am meisten zur Besinnung und zum Bewußtseyn gekommene ist, also auch die in den früheren Momenten noch blind durcheinander wirkenden, sich gegenseitig verdunkelnden und bekämpfenden Principien in der reinsten Geschiedenheit und Auseinandersetzung zeigt. Ich hätte es also wohl niemals wagen können, über den bloßen Stoff und das Aeußere hinaus auf das Innere, die erzeugenden Principien der Mythologie und das Gesetz ihrer Bildung und Fortschreitung zu gehen, wenn ich diese nicht so rein entfaltet und dargestellt in der griechischen Mythologie gewußt hätte, die von allen thatsächlichen Beweisen unserer Theorie die entscheidendste Bestätigung derselben enthält.

Digitized by

So manches materiell Neue Sie indeß vielleicht dieſen Vorleſungen verdanken, es iſt nicht das Weſentliche; das Weſentliche iſt, daß Sie Gelegenheit hatten, an einem großen Beiſpiel die Kraft der wiſſenſchaftlichen Methode kennen zu lernen, und welcher Unterſchied iſt zwiſchen einer bloßen Reihe von Einfällen und einer Folge geſetzmäßig, von einem erſten Keim aus organiſch ſich entwickelnder Gedanken; das Weſentliche iſt, daß die Methode, welche Sie hier in einer beſonderen Anwendung kennen lernten, allgemeine Bedeutung hat, indem ſie zugleich die der Philoſophie iſt — der Philoſophie, inwiefern ſie nicht an die Stelle des reellen Zuſammenhangs die bloße Filigranarbeit des Begriffs ſetzt —, allgemeine Bedeutung auch für andere nicht weniger verwickelte Gegenſtände, deren ſie, bei gehöriger Anwendung, ſich ebenſo mächtig erweiſen würde, wie wir vermittelſt derſelben der Mythologie mächtig geworden ſind.

Mögen daher dieſe Vorträge beſonders dazu beitragen, daß das Studium der Philoſophie wieder unter uns belebt, ernſter und männlicher begriffen werde; mögen ſie namentlich auch die Frucht tragen, daß die Philoſophie auch für die anderen Studien wieder die Bedeutung erhalte, die ihr mit Recht zukommt. Es iſt wichtig, daß jeder in jedem Fach, dem er ſich widmet, die reichſte Kenntniß von Einzelheiten ſich zu erwerben ſuche, und wer ohne ſolche mit bloßer Philoſophie etwas oder wohl gar Großes ausrichten zu können ſich einbildet, befindet ſich in einem nicht weniger kläglichen Wahn, als derjenige, welcher ſich dünkte Feldherr ſeyn zu können ohne ein Heer; aber ihren wahren Werth erhalten alle einzelnen Kenntniſſe, und zwar je ausgedehnter ſie ſind um ſo mehr, erſt von der Kraft eines überlegenen Geiſtes, der ſie zu einem wiſſenſchaftlichen Ganzen zu verbinden, zu einem großen Sieg des Geiſtes über die Maſſe, zur Verwirklichung wahrhaft univerſeller, weltumfaſſender Gedanken zu verwenden weiß, und wahrlich die Probleme, welche gerade der gegenwärtigen Zeit vorliegen, fordern aufs Dringendſte und täglich dringender Geiſter, die nicht in Einzelheiten untergehen, die auch Maſſen von ſich widerſprechenden Erſcheinungen und Thatſachen nicht rathlos gegenüberſtehen,

Digitized by

ſondern in ſich ſelbſt die Kraft und die Mittel finden, dieſe zu überwältigen, ſich über ihnen, frei von ihnen zu erhalten, um ſie zu einer wahren Schöpfung zu vereinigen. Denn ſolche Momente kommen, wo es nicht mehr gilt im alten gewohnten Gleis fortzugehen, wo man ſich zu einer neuen Schöpfung entſchließen muß. Wenn ich für ein eifriges, ernſtes und tiefes Studium der Philoſophie ſpreche, ſo rede ich dabei wahrlich nicht für mein Intereſſe. In einem Alter wie das meinige[1] kann man nicht auf eine lang dauernde Wirkung als Lehrer rechnen. Aber lange Erfahrung und meine Ueberſicht belehrt mich, daß das öffentliche Leben überhaupt, daß Staaten insbeſondere von denjenigen Univerſitäten ſich vorzüglich Heil verſprechen dürfen, wo das Studium der Philoſophie nicht bloß als Studium für Anfänger betrachtet wird — nöthig höchſtens zu einer gewiſſen formellen Bildung oder gar nur für künftige Staatsprüfungen, ſondern wo auch die Reiferen und die ſchon an poſitiven Kenntniſſen reich Gewordenen immer wieder zur Philoſophie zurückkehren, den Geiſt zu erfriſchen und zu erneuern, und um immer im Zuſammenhang mit jenen allgemeinen Principien zu bleiben, durch welche die natürlichen und die menſchlichen Dinge wie durch unzerreißbare Bande zuſammenhangen, die allein wahrhaft die Welt beherrſchen, im Umgang mit welchen allein Männer ſich bilden, Männer — fähig, was auch kommen möge, vor den Riß zu ſtehen, vor keiner Erſcheinung zu erſchrecken, am wenigſten aber, wie es geſchieht, wenn durch lange Verſäumniß endlich die Mittelmäßigkeit die Oberhand gewonnen und die Unwiſſenden das große Wort führen, dann der Unwiſſenheit und der Seichtigkeit gegenüber ſelbſt die Waffen zu ſtrecken.

Sehe ich nochmals zurück auf den jetzt zu beſchließenden Vortrag, ſo kann ich mir nicht verbergen, daß noch einige Erörterungen übrig ſind, durch welche die vorgetragene Theorie erſt nach allen Seiten abgeſchloſſen und gerundet wäre. Eine der entſprechendſten wäre geweſen die Erörterung und Nachweiſung des Zuſammenhangs zwiſchen den verſchiedenen Momenten des mythologiſchen Proceſſes und der phyſiſchen

[1] Dieſe Schlußvorleſung über Philoſophie der Mythologie wurde am 20. März 1846 in Berlin gehalten. D. H.

Digitized by Google

und geſchichtlichen Grundverſchiedenheit der Völker. Es gehören hieher auch einige genauere Erörterungen über die vorgeſchichtliche Zeit der Griechen, namentlich das Verhältniß zwiſchen Pelasgern und Hellenen. In letzter Hinſicht kann ich jedoch auf eine ſchon erwähnte Schrift verweiſen, die nach dieſer Seite hin meinen Vorgang ergänzt, die Schrift des Profeſſor Dorfmüller de Graeciae primordiis, die es keinen meiner Herren Zuhörer reuen wird geleſen zu haben [1]. Endlich fehlt zum Abſchluß die vollſtändige Abhandlung der griechiſchen Myſterien, über welche ich mich hier nur mit allgemeinen Andeutungen begnügt habe.

So unvollendet in dieſer Hinſicht mein Vortrag erſcheinen mag, hoffe ich doch, daß er für Sie nicht ohne Nutzen geweſen, und ſo bleibt mir nichts übrig, als denen, die auf dieſem langen Wege mit ſteter Aufmerkſamkeit mir gefolgt ſind, für ihre löbliche Ausdauer zu danken, und mit der Erklärung zu ſchließen, daß ich keinen angelegeneren Wunſch habe, als Ihnen, und ſolchen, die Ihnen an Wißbegierde und Eifer für höhere Erkenntniß gleichen, auch ferner nutzen zu können.

[1] Der vollſtändige Titel lautet: C. F. Dorfmüller, de Graeciae primordiis aetates quatuor. J. G. Cotta. 1844.

Ueber die Bedeutung eines der neu entdeckten Wandgemälde von Pompeji[1].

(Mit einem lithographirten Umriß.)

Ich nehme dießmal die gütige Aufmerksamkeit der Klasse für eines der kürzlich — soviel mir bekannt ist, im Jahr 1825 — neuentdeckten Gemälde von Pompeji in Anspruch, über dessen Sinn oder eigentlichen Inhalt gleich bei seiner ersten Bekanntwerdung die Meinungen der Erklärer nicht sowohl voneinander abweichend, als, wenigstens was einen Haupttheil betrifft, völlig ungewiß und unentschieden blieben. Es war ein bloßer glücklicher Zufall, wenn frühere bei einer allgemeinen Untersuchung gewonnene Ansichten mich in den Stand setzten, nach einer bloßen Beschreibung, die ich in Nr. 8 des Kunstblattes vom Jahr 1826 zufällig las, den Sinn des Bildes nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch in Ansehung des bis dahin unerklärten Theils, mit Wahrscheinlichkeit angeben zu können. Bei meiner Zurückkunft nach München erkundigte ich mich bei dem eben hier anwesenden gelehrten Alterthumsforscher, Hrn. Prof. Gerhard, näher nach der Beschaffenheit des Bildes, ohne von ihm mehr, als die schon erwähnte Beschreibung bereits enthalten hatte, zu erfahren; nur überzeugte ich mich, daß Hr. Prof. Gerhard bis dahin keinen näheren Aufschluß über die Bedeutung, weder einen von ihm selbst, noch einen von andern gefundenen, geben konnte. Späterhin hatte ich das Vergnügen, durch die Freundschaft des Hrn. Prof.

[1] Vorgelesen in einer Sitzung der philosophisch-philologischen Klasse der Akademie der Wissenschaften in München.

Digitized by Google

Schorn eine Zeichnung des fraglichen Bildes zu erhalten, und eben dieſem Gelehrten, den ich heute mit beſonderem Vergnügen in unſerer Verſammlung ſehe, meine Deutung deſſelben, wie es mir ſchien, nicht ohne Billigung von ſeiner Seite, mitzutheilen. Dieſe Zeichnung, welche ich hier vorlege, ſetzt mich nun in den Stand, meine Erklärung des Bildes anſchaulich vorzutragen.

Da es unmöglich ſeyn würde, das Bild mit mehr Klarheit zu beſchreiben, als dieß bereits in der allegirten Nummer des Kunſtblattes geſchehen iſt, ſo begnüge ich mich, die dort gegebene Beſchreibung zu wiederholen, indem ich nur die Bemerkung vorausſchicke, daß das fragliche Bild ſich an der Wand eines der Höfe in demjenigen neuentdeckten Gebäude zu Pompeji befindet, das den Namen Haus des Poeten, erhalten hat, und von allen der bis jetzt entdeckten das am reichſten geſchmückte iſt.

„Auf der Querwand", ſo heißt es in der angeführten Stelle, „zur Rechten vom Eingang befindet ſich das Bild einer mythiſchen Vermählung. Ein ſitzender bärtiger Mann mit Scepter faßt mit ſeiner Rechten den linken Arm einer halbverſchleierten Frau mit reichgeſticktem Kleide, Stirnkrone und Armſchmuck; beide haben auf dem vierten Finger ihrer linken Hand den bräutlichen Ring. Die Bewegung der Frau iſt ſo ſchüchtern, als der Ausdruck ihres wunderſam ſchönen Kopfes feurig und lebensvoll; dieſes und die geflügelte Frau, die hinter ihr als Führerin erſcheint und die man als Victoria auf die Wiedervermählung nach dem troiſchen Siege beziehen mochte, mag die erſte Benennung dieſer Compoſition, Menelaus und Helena, veranlaßt haben, die wenigſtens minder unglücklich iſt als eine neuere von Peleus und Thetis. Der Hintergrund einer zwiſchen Bäumen aufgerichteten, oben etwa mit drei Löwen verzierten Säule, an der Flöten, Cymbeln und ein Tympanum ſichtbar ſind, könnte ein aſiatiſches Lokal andeuten; doch iſt dieſe Deutung für Menelaus nicht ungezwungen, auch das Coſtüm des bärtigen Mannes, dem ein rother Mantel das Hinterhaupt verſchleiert, für einen Griechen befremdend. Man würde nicht abgeneigt ſeyn, an die Vermählung des Saturnus mit der Rhea zu denken, wären nicht unter dem Sitze drei

Digitized by Google

in lauſchendem Geſpräch beieinander ſitzende Jünglinge bei jedem bisherigen Erklärungsverſuch unenträthſelt geblieben. Dieſes Bild hat ſeit ſeiner neulichen Entdeckung ſchon ſehr gelitten, doch kann der Glanz ſeiner urſprünglichen Herrlichkeit ſobald nicht verwiſcht werden".

Die hochzuverehrenden Herren werden aus dieſer Beſchreibung, welche nach dem untergeſetzten Anfangsbuchſtaben den vorhin erwähnten Hrn. Prof. Gerhard zum Verfaſſer hat, von ſelbſt bemerkt haben, daß die Erklärer ſchon über die Bedeutung der zwei Hauptfiguren theils uneins, theils unentſchieden geweſen ſind, indem einige in der weiblichen Figur die dem Menelaus durch den Sieg von Troja wieder zugeführte Helena, andere in dem Ganzen, noch unwahrſcheinlicher, die Vermählung des Peleus und der Thetis ſehen wollten. Es iſt dagegen gar nicht zu zweifeln, daß die Vermuthung des Hrn. Prof. Gerhard, die Hauptfiguren ſtellen Kronos und Rhea vor, die einzig richtige iſt; dafür würde ſchon das mit einem rothen Schleier verhüllte Hinterhaupt ſprechen, welches, wie jedermann weiß, ein beſtändiges Attribut und Kennzeichen der Saturnus-Bildungen iſt. Nicht weniger ſprechen dafür die wildſchönen Züge des Angeſichts der weiblichen Figur und die ſtrengen Geſichtszüge der männlichen. Die Handlung gehört der Zeit des herrſchenden Kronos an. Hr. Prof. Gerhard nimmt nur darum Anſtand ſich für dieſe Bedeutung entſchieden auszuſprechen, weil, wie er ſagt, die drei unter dem Sitze in lauſchendem Geſpräch beieinander ſitzenden Jünglinge bei jedem bisherigen, alſo auch bei dieſem Erklärungsverſuch unenträthſelt geblieben ſeyen. Es war nun aber gerade umgekehrt, die aus der bloßen Beſchreibung errathene Bedeutung dieſer drei Jünglinge, welche mich von der Deutung der Hauptfiguren auf Kronos und Rhea erſt eigentlich überzeugte. Nur war die Angabe über die drei Jünglinge ſelbſt zu unbeſtimmt: man mußte vorausſetzen, daß der Künſtler ſie irgendwie untereinander abgeſtuft und unterſchieden habe; aber von dieſem Charakteriſtiſchen eines jeden fand ſich in der Beſchreibung nichts vor. Ich mußte daher um ſo begieriger ſeyn eine treue Zeichnung des Gemäldes zu ſehen, ein Vortheil, der mir, wie geſagt, zuerſt durch Hrn. Prof. Schorn zu Theil wurde. Nachdem ich nun aber geſehen hatte,

daß die charakteriſtiſche Stellung und Bezeichnung eines jeden der drei Jünglinge mit meinem von ihnen vorgefaßten Begriff vollkommen übereinſtimme, ſo konnte ich nicht wohl mehr an der Richtigkeit meiner Erklärung zweifeln, und eben dieſe Probe, die ſie beſtand, gibt mir den Muth, dieſelbe nun auch der verehrten Klaſſe hiemit vorzulegen.

Nach der griechiſchen Theogonie zeugt Kronos mit der Rhea bekanntlich drei Söhne: Aides, Poſeidon und Zeus; aber der große Kronos, wie Heſiodos ſagt, verſchlang jeden der Söhne wieder, ſowie er aus dem Schooß der heiligen Mutter auf ſeine Kniee kam, um dadurch abzuwenden, was Gaia und Uranos, die älteren und von ihm ſelbſt verdrängten Gottheiten, vorausgeſagt hatten, daß ihm beſtimmt ſey, von ſeinem eignen Sohne bezwungen und überwunden zu werden. Rhea aber empfindet über das Unglück ihrer Kinder untröſtlichen Schmerz. Demnach gelingt es ihr, den Kronos zu hintergehen, und ihm den jüngſtgebornen Sohn Zeus zu entziehen, der dann auf die bekannte Art den Vater wirklich bezwingt und zugleich auch die von eben dieſem verſchlungenen Söhne wieder befreit und ans Licht hervorbringt. Fortan theilen ſich die drei Söhne in die Weltherrſchaft: an der Stelle des Einen und ausſchließlich herrſchenden Kronos herrſchen die drei Götter, zwar ſo, daß Zeus als der Höchſte unter ihnen über alle hervorragt, daß aber doch jedem ſein eignes Reich beſchieden iſt. Aides erhält den unterſten Theil, die Unterwelt, zu ſeiner Herrſchaft, Poſeidon den mittleren oder das Tiefſte alles Oberirdiſchen, das Meer, Zeus das höchſte Oberirdiſche, den Aether.

Demgemäß ſind nun, ſolang Kronos noch herrſcht, die drei Götter gegen ihn im Verhältniß zukünftiger Weltherrſcher, aber noch ſind ſie als ſolche verborgen im Hintergrunde der Zukunft. Ich bemerke nun zuerſt, daß die drei Jünglinge unſeres Gemäldes nichts anderes als die drei Söhne des Kronos ſind. Betrachtet man die Zeichnung genauer, ſo findet man, daß ſie unter ſich ſtufenweiſe erhöht ſitzen: am tiefſten die uns den Rücken zukehrende Figur, welche ich daher für den künftigen Aides erkläre; ich bemerke dabei, daß die auf den Rücken gelegte rechte Hand, welche dem Beſchauer ganz die innere Fläche

Digitized by

zuwendet, in einem griechiſchen Bild, wo alles bedeutend iſt, ebenfalls auf den Aides als den von der Gegenwart abgewendeten Gott der Vergangenheit hindeuten mag. Denn gewiß beſitzen wir in dem Gemälde von Pompeji die treue Copie eines griechiſchen Werkes; und das hohe Bedeutungsvolle des Ganzen zeigt, daß dieß ein Bild aus der ſchönſten griechiſchen Zeit geweſen ſeyn muß. Die zu unterſt ſitzende, dem Beſchauer faſt ganz den Rücken und die innere Fläche der rechten Hand zukehrende, das Geſicht beinahe völlig abwendende Figur erkläre ich alſo für Aides. Die zweite, ſchon erhöhter ſitzende, für Poſeidon, deſſen beſtändige Charakteriſtik, das Breitbruſtige, welches ihm in der Poeſie wie in der Kunſt nie fehlt, auch hier aufs Beſtimmteſte ausgedrückt iſt. Die dritte, am höchſten ſitzende, jugendlichſte, ſchlankſte, aufmerkſamſte und denkendſte Figur erkläre ich für Zeus, der, unter den dreien nach der Theogonie der jüngſte, in der Ilias ſich nur darum des höhern Alters vor den andern rühmt, weil er zuerſt dem kinderverſchlingenden Vater entzogen und von ihm befreit worden, die andern alſo nach ihm erſt ans Tageslicht gekommen.

Wird nun auf dieſe Art durch die charakteriſtiſche Stellung und das ſonſt Bezeichnende die Vermuthung, daß die drei Jünglinge die drei Kronos-Söhne ſeyen, nicht widerſprochen, vielmehr beſtätigt, ſo entſteht als nächſte Frage: was ihre Stellung unter dem Thron, durch die ſie dem Vater und der Mutter ſelbſt verborgen ſind, bedeute? Hierauf kann ich nichts antworten, als daß ſie eben durch dieſe Stellung als die noch im Hintergrund verborgenen, bloß zukünftigen Götter angedeutet werden. Ich halte mich dabei überzeugt, daß dieſe drei Figuren in maleriſcher Hinſicht auch ganz anders als die beiden Hauptfiguren behandelt waren. Ich wünſche das Gemälde möge noch gut genug erhalten ſeyn, um dieß durch Autopſie entſcheiden zu können. Ob vielleicht die Angabe des Hrn. Prof. Gerhard, das Bild habe ſeit ſeiner neuerlichen Entdeckung ſchon ſehr gelitten, ſich bloß auf dieſen Theil des Bildes beziehe, iſt mir nicht bekannt.

Es wäre zwar, wenn man dieſer Stellung nach eine in anderer Hinſicht wieder gewagte Deutung geben wollte, nicht das erſtemal, daß

Digitized by Google

wir durch antike Bildwerke eine verſchiedene, nämlich eine von der früher bekannten abweichende, übrigens ebenfalls alte Auffaſſungsweiſe einer mythologiſchen Erzählung kennen lernten. Bekanntlich iſt in der griechiſchen Göttergeſchichte dieſelbe Kataſtrophe — daß nämlich ein herrſchender Gott oder ein herrſchendes Göttergeſchlecht von einem folgenden verdrängt wird — zweimal wiederholt. Zuerſt herrſcht Gaia und Uranos, der ſeine von Anfang ſchon ihm auffätzigen Söhne, eben weil er dieß an ihnen kennt, jeden gleich ſowie er geboren wird, in der Tiefe der Erde verbirgt (*πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε, Γαίης ἐν κευθμῶνι*). Der Ausdruck für dieſelbe That bei Kronos iſt ſchon ein anderer; es heißt: *καὶ τοὺς μὲν κατέπινε Κρόνος μέγας*. Eine noch beſtimmtere Variation iſt in die Erzählung des darauf folgenden Vorgangs gebracht; auch die ungeheure Gaia erſeufzt innerlich tief über das Loos ihrer Kinder und ſorgt für eine große ſcharf ſchneidende gezahnte Sichel, die ſie dem in einen Hinterhalt geſtellten jüngſten Sohn in die Hand gibt, um dem Vater in dem Augenblick, da er im Begriff iſt ſich ihr zu nähern, die Zeugungstheile abzuſchneiden (*εἶσε δέ μιν κρύψασα λόχῳ, ἐνέθηκε δὲ χειρὶ ἅρπην καρχαρόδοντα*, und nachher: *ὁ δ' ἐκ λοχεοῖο πάϊς ὠρέξατο χειρί*). Der Sohn greift alſo aus einem Hinterhalt vor. Dieſen Hinterhalt kann man ſich wohl nur in demſelben Raum denken, in welchem die ſämmtlichen Söhne und mit ihnen auch Kronos verborgen waren. Der Sturz des Kronos geht nun aber auf veränderte Weiſe vor: Zeus wird dadurch gerettet, daß dem Vater ein in Windeln gewickelter Stein zu verſchlingen gegeben wird; und Zeus kann ruhig heranwachſen, bis er ſtark genug iſt zur Ueberwältigung des Vaters, die dießmal ohne Entmannung abgeht. Schon der poetiſche Sinn hätte dem Verfaſſer der Theogonie nicht erlaubt, dieſelbe Geſchichte mit unveränderten Umſtänden ſich zum zweitenmal wiederholen zu laſſen. Indeſſen können wir nicht wiſſen, ob nicht in anderweitigen Sagen und gerade in der gemeinen Volksſage die beiden Vorgänge ſich weit ähnlicher erzählt wurden. Wenigſtens war nach einer andern, urkundlich nachzuweiſenden Sage auch Kronos von ſeinem Sohne Zeus entmannt

worden. Auf der Inſel Zankle, deren Name ſelbſt ein krummes Weinmeſſer bedeutet, zeigte man noch in ziemlich ſpäten Zeiten das Drepanon vor, deſſen ſich Zeus bei dieſer Handlung bedient hätte. Es wäre alſo nicht unmöglich, daß nach dieſer oder irgend einer andern Verſion Zeus den Kronos ebenſo von dem Ort her überfallen hätte, an welchem er mit ſeinen Brüdern verborgen war. Wäre dieß nun mehr als eine bloße Möglichkeit, ſo könnte man etwa behaupten, die Stelle unter und gewiſſermaßen hinter dem Thron in unſerem Bilde ſey eben der Ort der Verborgenheit und Tiefe, in dem Kronos ſeine Söhne gefangen gehalten. Denn ohne die Vorausſetzung einer auf ſolche Weiſe abgeänderten Sage könnten wir uns dieß nicht denken, weil nach der uns bekannten Erzählung Zeus nicht mit ſeinen andern Brüdern verſchlungen, d. h. in die Verborgenheit zurückgeſetzt wird. Bei dieſer Bewandtniß der Sache muß ich dieſe zweite Erklärung vorerſt um ſo mehr als eine bloße Möglichkeit anführen, als es mir bei dem hochſymboliſchen Charakter des ganzen Bildes nicht ſchwer fällt, in dieſer Stellung der drei Söhne nur die ſymboliſche Darſtellung des allgemeinen Begriffs noch im Hintergrund der Zukunft verborgener, noch nicht in die Wirklichkeit hervorgetretener Götter zu denken.

Dieſe ſymboliſche Bezeichnung des bloß Zukünftigen in den drei Geſtalten iſt nämlich auch außerdem wohl zu erkennen: nicht nur ſind ſie der Geſtalt nach kleiner als die Hauptfiguren, ſondern auch durchaus jugendlich, unbärtig, als Jünglinge dargeſtellt, d. h. als ſolche, die erſt im Heranwachſen begriffen ſind, als nur noch zukünftige Weltherrſcher. Daß ich in dieſem jugendlichen Ausſehen nicht zu viel ſuche, erhellt aus Beiſpielen einer ganz ähnlichen Symbolik. So lag in den Armen der Fortuna primigenia zu Präneſte der künftige Weltherrſcher Jupiter als Kind. In ägyptiſchen Bildwerken erſcheint ebenſo Horos am Buſen der Iſis, als künftiger Weltherr bezeichnet durch die Weltkugel auf ſeinem Haupte. Ebenſo wird der letzte, nur noch in Myſterien gezeigte Weltherrſcher Jakchos als Säugling an der Bruſt der Demeter gezeigt, derſelbe, der in andern Vorſtellungen ſchon als Kind mit den Attributen der künftigen Weltherrſchaft ſpielend vorgeſtellt wird,

Digitized by Google

und in der feierlichen Jakchos-Procession am sechsten Tage der Eleusinien bereits als Knabe (Kuros) mit nach Eleusis zieht. Dieselbe naive Symbolik werden wir also auch hier in unserem Bilde anerkennen dürfen. Ueber die Myrtenkränze auf den Häuptern der drei Jünglinge werde ich mich später erklären.

Was den Gesammtausdruck in der Stellung und den Gesichtern der drei Jünglinge betrifft, so nimmt die vorgelesene Beschreibung an, daß sie in lauschendem Gespräch begriffen seyen; wahrscheinlich nicht, daß sie einander, sondern daß sie das Gespräch der Aeltern belauschen und sich darüber gegeneinander äußern. Müßte man den Ausdruck des Zuhörens, des Lauschens durchaus in ihnen erkennen, so würde dieß für die zweite Ansicht entscheiden, daß sie nämlich an dem Ort der Verwahrung sich befinden, in dem sie der Vater verborgen hält. Ich will indeß dahingestellt seyn lassen, ob der angebliche Ausdruck des Lauschens nicht ebensowohl allgemeiner als Ausdruck der Spannung und der Erwartung gefaßt werden kann, durch den selbst wieder nur der allgemeine Begriff des Zukünftigen angedeutet wäre. Denn das, was noch nicht ist, sondern erst seyn soll, befindet sich in natürlicher Spannung gegen das, was jetzt ist. Unzweifelhaft ist auf jeden Fall, daß diese Spannung, die man für ein aufmerksames Zuhören allerdings ansehen *kann*, sich auf das bezieht, was über ihnen vorgeht.

Es ist nun Zeit, unsere Aufmerksamkeit auf die zwei Hauptfiguren zu richten. Die Hauptbewegung ist klar: Kronos[1] zieht die, wenn nicht sich sträubende, doch zaudernde und zweifelhafte Rhea an sich, mit seiner rechten Hand ihren linken Arm fassend. Der vorhin erwähnte Beschreiber findet die Bewegung der weiblichen Figur schüchtern; doch ist es offenbar nicht sowohl die Schüchternheit jungfräulicher Verschämtheit, als eine zaghafte Scheu, welche das Bewußtseyn eines unheilvollen Erfolges einflößt, die besonders auf dem Angesicht der Rhea sich malt. Diejenigen, welche eine dem Menelaus zurückgebrachte Helena in der

[1] Zu dem Gesicht des Kronos vergleiche man den Ausdruck, der sich im Fragment des Dichters Antimachos bei Plutarch (Fragen über römische Gebräuche 42.) findet: ὁ λάσιος Κρόνος (der bärtige Kronos).

Digitized by Google

Figur erkennen wollten, sahen in dem Ausdruck derselben unstreitig das Gefühl des gegen den früheren Gemahl begangenen Unrechts; ein Unrecht gegen den Gemahl begeht aber auch Rhea, inwiefern sie weiß, daß die Kinder, die aus dieser Verbindung entspringen werden, einst den Vater überwältigen und an seiner Statt herrschen sollen. Hätte man nach der zweiten Ansicht die drei Söhne, Zeus mit inbegriffen, als schon geborene und nur noch verborgene und vom Licht verbannte sich zu denken, so müßte man im Gegentheil im Gesicht der Rhea den Ausdruck des Unmuths über das Schicksal ihrer Kinder und ihre Weigerung zu ferneren Geburten erkennen. Hätte der Künstler dieß ausdrücken wollen, so hätte er statt des großen, ursprünglichen Verhältnisses ein untergeordnetes und sehr gemeines zum Gegenstand seiner Darstellung gewählt. Sein Werk ist nicht von der Beschaffenheit, um ihm eine solche Wahl zuzutrauen; das Jungfräuliche neben dem höchst Ahndungsvollen im Gesicht der Rhea läßt nicht zweifeln, daß hier die erste Verbindung des Kronos mit der Rhea dargestellt sey. Man glaubt die Rhea, wie sie Hesiodos beschreibt, zu sehen:

Ῥείη δ' αὖ δμηθεῖσα Κρόνῳ τέκε φαίδιμα τέκνα,

Rhea, wie sie Kronos zuerst bezwingt. Diese Gewißheit, die man auch unabhängig von dem bräutlichen Ringen nicht abweisen kann, daß hier die erste Verbindung des Kronos mit der Rhea dargestellt ist, entscheidet auch über den andern, bis jetzt noch zweifelhaft gebliebenen Punkt; die drei Söhne sind nicht die schon geborenen, nur eingeschlossenen und vom Licht abgehaltenen; sie sind die schlechthin zukünftigen, noch unter der Gegenwart verborgenen, denen erst durch die eben sich schließende Verbindung geboren zu werden bestimmt ist. Das ganze Gemälde nimmt dadurch jenen erhabenen symbolischen Charakter an, den wir nur in den großartigsten Darstellungen des Alterthums finden. Es ist dadurch erst vom gemein historischen Standpunkt völlig hinweggehoben und erscheint als das Werk nicht bloß einer geschickten Hand, sondern eines kühn denkenden Geistes, der, indem er uns neben der in der Gegenwart vorgehenden Verbindung zugleich die mit dieser gesetzte Zukunft zeigt, uns vom gegenwärtigen Moment befreiend hinweghebt

und ſtatt der einzelnen Handlung die ganze Tiefe des in der Göttergeſchichte waltenden Schickſals mit Einemmal ſehen läßt. Wenn das ſchlechthin Zukünftige dargeſtellt werden ſoll, ſo kann es nicht anders dargeſtellt werden, als im Zuſtande des Harrens und Wartens auf die Entſcheidung, die ihm erlaubt ans Licht zu treten.

Noch habe ich endlich die dritte Figur zu erwähnen, das geflügelte weibliche Weſen, welches die zögernde, nicht wollende Rhea mit dem offenbar prophetiſchen Ausdruck in den Augen ſanft vorwärts treibt. Niemand würde uns leicht widerſprechen, wenn wir dieſe Figur für eine Nemeſis erklärten, die hier, wo es um ein großes Schickſal ſich handelt, ganz an ihrer Stelle ſeyn würde. Denn Nemeſis iſt ja doch nichts anderes als jene unſichtbare Gewalt, die das, was geſchehen ſoll, zum wirklichen Geſchehen bringt, und die dem Beſtehenden feind iſt, inwiefern es verhindert, daß das einmal ſeyn Sollende ſich vollende. Nicht mit Gewalt, ſondern mit ſanfter Bewegung, wie allein ſie überall wirkt, treibt ſie die Zögernde vorwärts zu der verhängnißvollen Verbindung. Wenn ich indeß das hoch Symboliſche auf der andern Seite des Bildes erwäge, finde ich mich geneigter, in der geflügelten Figur ſelbſt zwar auf jeden Fall einen der Nemeſis verwandten, aber doch allgemeineren Begriff zu erkennen. Das Geflügelte überhaupt deutet die Bewegung an: die geflügelte Figur iſt die Macht der vorwärts ſtrebenden Zeit ſelbſt, alſo, weil das in der Gegenwart Strebende und Treibende die in ihr noch verborgene Zukunft iſt, eigentlich die Macht der Zukunft ſelbſt, durch welche die zögernde Gegenwart vorwärts, d. h. in der Richtung des im Schooße der noch zukünftigen Zeit Verborgenen (welches hier die drei Jünglinge ſind) getrieben wird; das in der Mitte Liegende repräſentirt die Gegenwart, die — dem Fortſchreiten in der Rhea — ſanft, mit Vorausſicht der Zukunft (denn das vorausſehende Prophetiſche iſt ſtets in die weiblichen Gottheiten gelegt) ſich widerſetzt; Kronos, der Gott, der ſich dem Fortſchreiten entgegenſtemmt, zieht dennoch in der Rhea ſelbſt die Zukunft an ſich, in der Meinung, ſie gleichwohl in der Folge feſſeln und durch Gewaltthat aufhalten zu können.

Noch habe ich vergeſſen, jener Bewegung zu erwähnen, welche die Rhea mit dem einen Ende ihres über den linken, von Kronos gefaßten Arm geſchlagenen Peplos vornimmt. Dieſe Bewegung iſt deutlich genug und bedarf keiner Erklärung; ſie warnt dadurch gleichſam und wehrt zum voraus dem Kronos, den verhängnißvollen Schooß ihm ſelbſt Unheil drohender Geburten zu eröffnen.

Zur vollſtändigen Erklärung des Bildes gehört nun noch ein Wort über die genau in der Mitte zwiſchen Kronos und Rhea, jedoch nach hinten zu, alſo in der Ferne zwiſchen Bäumen ſichtbare Säule, welche oben mit drei Löwen myſtiſch verziert, an ihrer Vorderſeite zwei Flöten, zwei Cymbeln und ein Tympanon trägt. Jedem iſt bekannt, daß dieſe Werkzeuge Andeutungen des Orgiasmus oder der orgiaſtiſchen Begeiſterung ſind. Weniger bemerkt, aber darum nicht weniger gewiß iſt es, daß die Erſcheinungen des Orgiasmus, einer wilden, ihrer ſelbſt nicht mächtigen, gleichſam taumelnden Begeiſterung regelmäßig an den Stellen der mythologiſchen Fortſchreitung hervortreten, wo eine früher erdrückende Gewalt ihre Macht über das Bewußtſeyn verliert, und ein neues Princip, ihm noch unfaßlich, ſich ſeiner bemächtigt. Auch mit Kronos wird, in Folge der eben ſich ſchließenden Verbindung, künftig eine das Bewußtſeyn erdrückende Gewalt ihr Ende nehmen. Eine mildere Zeit wird mit der Herrſchaft des Zeus kommen. Auch dieſer Uebergang wird von Erſcheinungen des Orgiasmus begleitet ſeyn. Ich erinnere nur an die Erzählung des Strabo von der orgiaſtiſchen Verehrung des Zeus auf Kreta, wo bekanntlich die Incunabuln des Zeusdienſtes, alſo auch der Schauplatz des Uebergangs von einer früheren wilderen Religion zu der ſanfteren des Zeus zu ſuchen iſt.

Auch dieſe in der Ferne errichtete Säule deutet alſo auf die mit der eben vorgehenden Verbindung des Kronos und der Rhea in der Ferne bereits geſetzte Zeit eines nothwendigen und unausbleiblichen Uebergangs.

Auf jene mildere Zukunft deuten auch die Myrtenkränze auf den Häuptern der drei Jünglinge, während Kronos als noch wilder, unmenſchlicher Gott ſeine Stirne mit dem Eichenlaub gekrönt hat. So war auch in jenem eleuſiniſchen Feſtzug der Knabe Jakchos mit Myrten bekränzt.

Digitized by Google

Zu verbeſſern:

Seite	144,	Zeile	2	v. u.	ſtatt die zu leſen: der.
„	273	„	3	„ „	ſtatt *Zεῦς* zu leſen: *Zεύς*.
„	„	„	2	„ „	zu leſen: *ἐσπέραν* und *βασιλείαν*.
„	354	„	2	„ o.	ſtatt *κύβη* zu leſen: *κυβή*.
„	382	„	14	„ u.	ſtatt nur zu leſen: nun.
„	399	„	7	„ „	ſtatt vernichtet zu leſen: errichtet.
„	417	„	11	„ o.	ſtatt *γεννητοῖς* zu leſen: *νοητοῖς*.
„	520	„	3	„ u.	ſtatt Nirwara zu leſen: Nirwana.

Nachtrag zu den Verbeſſerungen in Abth. 2. Bd. I.

Seite	72,	Zeile	5	v. u.	ſtatt Denkens zu leſen: Denkers.
„	82	„	13	„ „	fehlt „ſo“ vor „viel“.
„	85	„	3	„ „	ſtatt deſſen Sohn zu leſen: welcher.
„	278	„	8	„ „	ſtatt ſich ſelbſt zu leſen: ſie ſelbſt.
„	304	„	3	„ o.	ſtatt verſchloſſene zu leſen: erſchloßene.
„	349	„	11	„ „	ſtatt worden zu leſen: werden.
„	474	„	6	„ u.	ſtatt Beruhigte zu leſen: Beunruhigte.
„	552	„	5	„ o.	ſtatt müſſe zu leſen: müßte.
„	587	„	10	„ u.	ſtatt zurücklegt zu leſen: zurückgelegt.

Digitized by Google

Stanford University Libraries
3 6105 010 336 670

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD AUXILIARY LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-9201
All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

G.E.STECHERT
& CO.
NEW YORK

Digitized by Google

Digitized by Google